SAGGI FILOSOFICI

XI

LA STORIA

Prima edizione 1938
Seconda edizione 1938
Terza edizione 1939
Quarta edizione 1943
Quinta edizione 1952
Sesta edizione 1954
Settima edizione 1965

BENEDETTO CROCE

LA STORIA

COME PENSIERO E COME AZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1965

AVVERTENZA

È stata mia intenzione, in questo volume, di ripigliare la materia della *Teoria e storia della storiografia*, scritta nel 1912-13 (che ebbe una continuazione nella *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* e in parecchi più brevi lavori), non già per sostituire la trattazione fattane innanzi, ma per accrescerla di nuove considerazioni, nate nel proseguimento dei miei studî, stimolate da nuove esperienze di vita. Conforme a questa origine, il volume si compone di una serie di saggi, che hanno un'implicita unità nel pensiero che tutti li regge e ai quali ho procurato di dare un'unità anche esplicita col primo, che può servire da introduzione. Qualche lieve ripetizione o qualche infrazione all'ordine didascalico, che accadesse qua e là di notare, sarà da riportare alla adottata forma letteraria del saggio.

Un'insistenza particolare è messa in questo volume sul rapporto tra storiografia e azione pratica: non punto per respingere le proteste che oggi, in nome di un astratto assolutismo morale, si sogliono muovere contro lo « storicismo » da parte di gente che per avventura ha i suoi buoni motivi per porre la moralità fuori della storia, ben in alto, la quale

posizione ne agevola la riverenza da lontano e l'inosservanza da vicino; ma perché veramente complicato e delicato è il processo dialettico onde il pensiero storico nasce da un travaglio di passione pratica, lo trascende liberandosene nel puro giudizio del vero, e, mercé di questo giudizio, quella passione si converte in risolutezza di azione. Problema difficile, come difficili sono tutti i problemi del pensiero storico, quando sia stato seriamente concepito — come qui si cerca di fare, — unica forma del conoscere; e chi ha scritto queste pagine ha talora avuto il senso, nel corso delle sue meditazioni, di essersi come affacciato al profondo laborioso « regno delle Madri ».

Napoli, gennaio 1938.

Questa terza edizione, che ha pochi e lievi ritocchi di parole, è stata accresciuta di cinque capitoli (nella sezione « Prospettive storiografiche », V-IX), e di una breve nota (p. 317).

25 febbraio 1939.

B. C.

LA STORIA COME PENSIERO E COME AZIONE

I

La storicità di un libro di storia.

La critica dei libri di storia va incontro alle medesime o alle analoghe difficoltà della critica dei libri di poesia. Taluni addirittura non sanno, dinanzi a quelli come a questi, da qual parte debbano prenderli e non riescono ad afferrarne il filo che li congiunga alle loro menti; altri li assaltano con criterî estranei ed arbitrarî, molteplici, eclettici e sconcordanti; e solamente pochi ne giudicano rettamente con l'unico criterio che è quello conforme alla loro natura. In Italia, negli ultimi anni, questi pochi sono, senza dubbio, cresciuti di numero; ma, quando io torno con la memoria agli anni della mia giovinezza, tra l'ottanta ed il novecento, mi pare che allora una critica e storia della storiografia esistesse anche meno di una critica e storia della poesia. Intorno agli scrittori di storia si facevano lavori tutti estrinseci e materiali, riguardanti le fonti, la biografia, la credibilità, e simili. L'unica o quasi sola opera che, nelle parti in cui toccava di questo argomento, avrebbe potuto giovare di esempio e fornire un migliore indirizzo, la storia che il De Sanctis aveva data della

letteratura italiana, era essa stessa non intesa e mal giudicata ed affatto screditata.

Un libro di storia non va giudicato come letteratura o « eloquenza » nel modo che usava al tempo dei vecchi letterati umanistici, i quali, quando non avevano altro da fare, o traducevano Orazio o stilizzavano un commentario storico su qualche avvenimento e pezzo di storia a loro bensí affatto indifferente, ma che stimavano corpo adatto per una veste decorosa e adorna. L'abate di Vertot, a colui che gli offriva documenti per rettificare il racconto corrente di un assedio, rispondeva: « Mon siège est fait », la mia pagina letteraria è già scritta. Paul Louis Courier era persuaso che « toutes ces sottises qu'on appelle l'histoire ne peuvent valoir quelque chose qu'avec les ornements du goût » e che fosse ben lecito far vincere a Pompeo la battaglia di Farsaglia, « si cela pouvait arrondir tant soit peu la phrase ». È certo da augurare e da procurare che le opere di storia siano scritte in modo culto; ma come il pregio letterario va sovente disgiunto dal pensiero storico, cosí questo, ancorché espresso in forme letterariamente rozze o trasandate, mantiene la sua virtú di pensiero.

Neanche va giudicato secondo la maggiore o minore copia ed esattezza delle notizie che offre, già per l'ovvia osservazione che vi sono ricchissime ed esattissime raccolte di notizie delle quali si sente subito che non sono storia, e, per contro, libri profondi d'intelligenza storica e poveri nell'informazione, perfino cosparsi di notizie inesatte e leggendarie e favolose: basti accennare alla *Scienza nuova* del Vico. Le raccolte di notizie si chiamano cronache, notamenti, memorie, annali, ma non già storie; e anche quando siano criticamente condotte, cioè di ciascuna singola notizia adducano la fonte, ossia la testimonianza accortamente vagliata, esse non possono mai, per sforzi che facciano, vincere, sul piano su cui si muovono, l'esteriorità

della fonte e della testimonianza, che rimangono sempre nel loro carattere di un «si dice» o di un «è scritto», e non diventano verità nostra, che val quanto dire prodotta da noi, sulla nostra esperienza interiore. Certo è desiderabile che le notizie che si adoprano nei libri di storia siano accuratamente accertate, non foss'altro per spezzare in mano ai pedanti un'arma della quale insidiosamente ma non senza effetto si valgono a togliere autorità a libri vigorosi di storia genuina; e poi, in ogni caso, perché l'esattezza è un dovere morale. Ma in idea e in fatto le due cose sono diverse, e potrebbero andare e vanno scompagnate, e né il rame dei cronachisti né quello ben lucidato dei filologi sostituirà mai l'oro degli storici, ancorché avvolto in iscorie.

Infine, un libro di storia non è da giudicare secondo che piú o meno scuota l'immaginazione, e riesca commovente, eccitante, esemplare, o anche curioso e divertente, perché questi effetti si ottengono parimente da drammi e romanzi, e possono non aversi da un libro di storia, il quale, al paragone, si presenta freddo, difficile e faticoso, o anche alla prima e ai piú (come è stato detto della schietta e grande poesia) noioso. Dai vigili custodi del sacro fuoco patriottico e religioso, che compongono storie « ad uso delle famiglie » tedesche e francesi e di qualsiasi altro popolo, o « ad uso delle famiglie cattoliche » o « evangeliche », piene di gesta eroiche o di pii atti di devozione e di costumi edificanti, giú giú fino agli amatori e compositori di libri aneddotici che si adeguano al livello spirituale dei sognatori di avventure e degli erotomani, si è sempre coltivata una sorta di opere letterarie che vengono denominate storie e scambiate sovente per tali, e sono invece cose di vario commovimento ed eccitamento, che mal gradiscono agl'ingegni indagatori di verità (Polibio satireggiava i retorici tragedianti della storia), e da tener ben distinte dalle trat-

tazioni in cui regna non l'immaginazione patetica o l'intento esortatorio, ma la severità del pensiero.

Il giudizio di un libro di storia deve farsi, dunque, unicamente secondo la sua storicità, come di un libro di poesia unicamente secondo la sua poeticità. E la storicità si può definire un atto di comprensione e d'intelligenza, stimolato da un bisogno della vita pratica il quale non può soddisfarsi trapassando in azione se prima i fantasmi e i dubbî e le oscurità contro cui si dibatte, non sieno fugati mercé della posizione e risoluzione di un problema teorico, che è quell'atto di pensiero. La serietà di un bisogno di vita pratica le dà il necessario presupposto: che esso sia un bisogno morale, cioè di conoscere in quale condizione si è posti perché sorga l'ispirazione e l'azione e la vita buona; o un bisogno meramente economico, per la deliberazione del proprio utile; o un bisogno estetico, come quello di rendersi chiaro il significato di una parola o di un'allusione o di uno stato d'animo per entrare in piena relazione con una poesia e gustarla; o, anche, un bisogno intellettuale, come di risolvere una questione scientifica col correggere anzitutto e integrare l'insufficiente notizia dei suoi termini, che è cagione di perplessità e di dubbî. Quella conoscenza, come la si chiama, della « situazione reale » si riferisce al processo della realtà come si è svolta fin qui, ed è pertanto storica. Tutte le storie di tutti i tempi e di tutti i popoli sono nate cosí, e cosí nascono sempre sotto lo stimolo dei nuovi bisogni che sorgono, e delle nuove correlative oscurità. Né noi intendiamo le storie di altri uomini e di altri tempi se in noi non si rifacciano presenti e vivi i bisogni che soddisfecero; né i nostri posteri intenderanno le nostre senza che si adempia a questa condizione. Molte volte la storicità di un libro è per noi inerte e morta, ed esso rimane materia di mera considerazione letteraria o di consultazione erudita o di trastullo commotivo; ma le

nuove esperienze a cui ci porta il corso delle cose e i bisogni nuovi che si accendono in noi, riscontrandosi e legandosi piú o meno strettamente a quelli di un tempo, lo avvivano, quasi al modo che si narra di certe immagini di Cristi e di Madonne, le quali, ferite dalle parole e dagli atti di qualche blasfematore e peccatore, spicciarono rosso sangue. Tutta la scienza, tutta la cultura storica, specificamente elaborata e promossa, sta in rapporto al bisogno generale di mantenere ed accrescere la vita civile ed attiva dell'umana società; e quando tale impulso è scarso, la cultura storica è minima, come si è osservato nei popoli dell'Oriente; e quando accade una brusca rottura o una sospensione nell'andamento della civiltà, come nell'Europa del primo medioevo, la storiografia quasi del tutto tace e imbarbarisce insieme con la società di cui è parte.

II

La verità di un libro di storia.

Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di « storia contemporanea », perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni. Cosí se io, per risolvermi o ricusarmi a un atto di espiazione, mi raccolgo mentalmente per intendere che cosa sia, cioè come si sia formato e trasformato, questo istituto o questo sentimento fino ad assumere un puro significato morale, anche il capro espiatorio degli ebrei e i molteplici riti magici dei popoli primitivi sono parte del dramma

presente della mia anima in questo momento e, facendo per espresso o per sottinteso la loro storia, fo quella della situazione nella quale mi trovo.

Parimente, la condizione presente della mia anima, essendo la materia, è per ciò stesso il documento del giudizio storico, il vivente documento che porto in me stesso. Quelli che si chiamano, nell'uso storiografico, documenti, scritti o scolpiti o figurati o imprigionati nei fonografi o magari esistenti in oggetti naturali, scheletri o fossili, non operano come tali, e tali non sono, se non in quanto stimolano e raffermano in me ricordi di stati d'animo che sono in me; e in ogni altro rispetto restano tinte coloranti, carta, pietre, dischi di metallo o di gomma-lacca e simili, senza alcuna efficacia psichica. Se in me non è, sia pure dormiente, il sentimento della carità cristiana o della salvazione per la fede o dell'onore cavalleresco o del radicalismo giacobino o della riverenza per la vecchia tradizione, invano mi passeranno sott'occhio le pagine dei Vangeli e delle epistole paoline, e dell'epopea carolingia, e dei discorsi che si tenevano nella Convenzione nazionale, e delle liriche, dei drammi e romanzi che espressero l'ottocentesca nostalgia pel medio evo. L'uomo è un microcosmo, non in senso naturalistico, ma in senso storico, compendio della storia universale. E parte ben piccola ci appariranno, nel complesso dei documenti, quelli cosí specificamente chiamati dai ricercatori, quando si pensi a tutti gli altri documenti sui quali continuamente ci appoggiamo, come la lingua che parliamo, i costumi che ci sono familiari, le intuizioni e i ragionamenti fattisi in noi quasi istintivi, le esperienze che portiamo, per cosí dire, nel nostro organismo. Senza quegli specifici documenti, assai piú difficili, o addirittura impedite, sarebbero talune nostre rievocazioni storiche; ma, senza questi, affatto impossibili, come si osserva in certi processi morbosi dai quali si esce smemorati e diversi, quasi creature affatto nuove

ed estranee al mondo al quale prima si apparteneva. Si avverta di passata che questa intravista verità della storia che non ci è data dall'esterno ma vive in noi, fu tra i motivi che traviarono i filosofi dell'età romantica (Fichte ed altri) alla teoria della storia da costruirsi a priori mercé della pura e astratta logica e fuori di ogni documentazione; quantunque poi essi contradicendosi (Hegel ed altri), e rendendo estrinseca la sintesi, chiedessero una collaborazione tra quel preteso apriori che veniva incontro da una banda, e il preteso aposteriori, o il documento, che sopravveniva dall'altra.

Se il bisogno pratico e lo stato d'animo in cui si esprime è la materia necessaria, ma solo la bruta materia della storiografia, la conoscenza storica non può, come non può nessuna conoscenza, consistere in una presunta riproduzione o copia di quello stato d'animo, per la ragione elementare che cotesta sarebbe duplicazione affatto inutile e pertanto estranea all'attività spirituale, che non ha, tra le sue produzioni, quella dell'inutile. Donde si chiarisce la vanità, che è nei programmi (nei programmi, ma non nei fatti, che naturalmente escono diversi) di quegli storiografi che si propongono di presentare la vita vissuta nella sua immediatezza. La storiografia, per contrario, deve superare la vita vissuta per ripresentarla in forma di conoscenza. Tutt'al piú, e mal significando il loro intento, quegli scrittori che credono di lavorare da storiografi, tendono a trasformare la materia passionale in opera di poesia. Ma sebbene effettivamente quella materia passionale passi sempre piú o meno rapidamente attraverso la sfera della fantasia e della poesia (e, quando vi si indugia e vi s'allarga, nasce la poesia propriamente detta, la poesia in senso specifico), la storiografia non è fantasia ma pensiero. Come pensiero, essa non dà soltanto impronta universale all'immagine come fa la poesia, ma lega intellettivamente l'im-

magine all'universale, distinguendo e unificando insieme nel giudizio.

Ora, quantunque, astrattamente analizzando, il giudizio si divida nei due elementi del soggetto e del predicato, dell'intuizione e della categoria concettuale, concretamente i due elementi fanno un solo, nella cui indivisibile verità consiste unicamente la verità della storiografia. È dunque un fallace, o per lo meno un immaginoso e logicamente poco esatto modo di critica, riporre la riuscita o non riuscita di un'opera storiografica nella perfezione dell'uno o dell'altro elemento per sé presi e nella loro consecutiva unione, o nella deficienza dell'uno o dell'altro e nella non effettuata riunione, nella vivezza o pallidezza dell'immagine, e nella precisione o imprecisione del criterio: quasi che un'immagine possa essere storicamente viva e il criterio interpretativo sbagliato, o il criterio forte e giusto, e l'immagine sbiadita e morta. L'incertezza e confusione dell'uno porta con sé quella dell'altra, e all'inverso.

Si usa lodare in taluni libri di storia la efficacia e verità con cui sono narrati i fatti, lamentando al tempo stesso negli stessi libri la deficienza di criterî direttivi profondamente pensati e fermamente mantenuti, e il miscuglio delle categorie mentali con le mere rappresentazioni generali o concetti di classe, introdotti a qualificare ossia a spiegare i fatti, laddove essi stessi sono gruppi di fatti da qualificare e spiegare. Ma, se quei racconti dei fatti possedessero davvero la forza di verità che a loro si attribuisce, avrebbero con ciò stesso corretto e sostituito i criterî improprî e scacciato le false categorie. Quando sembra che nello stesso libro coesistano ottime esposizioni di fatti e concetti errati, meglio guardando si vede che è coesistenza, o piuttosto successione o intreccio, di due diverse storie, e correlativamente di due diverse filosofie, l'una vecchia e convenzionale, l'altra nuova e spregiudicata, l'una infeli-

cemente intuita e pensata, l'altra felicemente. Quando invece il criterio è bensí netto e fermo, ma astratto e unilaterale, alle sforzate sue spiegazioni corrispondono figurazioni parimente sforzate, quasi fantocci tirati da un filo o scattanti da una molla; come può darne esempio la storiografia del cosiddetto materialismo storico. Gli uomini, che essa presenta, sono altrettanto anti-umani quanto la sua teoria, che pecca contro la pienezza e la dignità dello spirito.

Ma nelle esposizioni storiche, in cui i criterî interpretativi sono adeguati ai fatti da interpretare, un'unica vita circola, e le immagini sono nitide e persuasive, quanto i concetti limpidi e convincenti. I fatti dimostrano la teoria, e la teoria i fatti.

Nel riconoscere se un racconto storico sia pieno o vuoto, cioè se abbia o no nel suo intimo una pratica esigenza che lo congiunga alla serietà della vita effettuale, e nel discernere dove in esso si compia e dove no la compenetrazione dell'elemento intellettivo con l'intuitivo, cioè dove veramente si attui e dove no il giudizio storico, consiste la critica dell'opera storiografica.

III

L'unità di un libro di storia.

L'unità di un libro di storia è nel problema che il giudizio storico formula e nel formularlo risolve. È, dunque, un'unità di natura affatto logica. Un problema può legarsi, e si lega, a molti altri problemi particolari; ma, poiché tutti essi sono riportati e unificati in quell'unico che si è preso a trattare, l'unità logica permane.

Nella forma letteraria, che la storiografia assume, entra,

di certo, un nuovo e non logico elemento, che è in correlazione al bisogno pratico, motore del pensiero storico e dalla virtú di questo trasfigurato e configurato in una tendenza ossia in un ideale di azione, e che di necessità, cosí determinato, si ripercuote nella parola o, come si dice, nello stile. Ma poiché questo elemento affettivo sussegue al primo, per serbare l'unità del tono (che è l'unità propriamente letteraria) si deve subordinare al primo (come nell'unità logica i problemi particolari al generale); onde è concordemente giudicato cattivo gusto letterario intonare un libro di storia a concione, a esortazione, a satira o ad altra forma oratoria, invece di osservare il tono critico-espositivo, che superando contiene, e reprimendo fa sentire, l'accento passionale e oratorio. Cosí i grandi libri di storia, che siano grandi opere letterarie, esprimono tutt'insieme, armoniosi e non stridenti, fusi e non confusi, la mente e l'animo dei loro autori, la fermezza del pensiero che niente vale a distrarre dall'indagine del vero, e il calore dell'affetto.

Contro l'unità logica del libro di storia stanno quei tanti libri che pur si chiamano « storie » e che hanno la loro unità non già in un problema ma in una cosa, o, per dir meglio, in un'immagine. Tali le storie di una nazione, di un popolo, di un paese, di una città, di un lago, di un mare, o di un singolo individuo e di un gruppo di individui: non già, ben inteso, quando queste immagini siano meri nomi che servono da titoli di libro, e in modo affatto innocente adempiono al fine di dare un'estrinseca indicazione delle materie trattate, ma quando, effettivamente, formano il tema del libro. Per la natura di siffatto tema, quei libri, se si svolgono in modo coerente, storie non sono; ma possono essere cronache ordinate intorno a un'immagine, o anche, quando lo spirito poetico ne investe la materia, poesia, cosí facendosi ritorno (il che potrà stimarsi una « felix culpa ») dalla storia all'epos, dal quale si suol

dire che la storia sia venuta fuori. Che se poi, come nella piú parte dei casi, non sono coerenti, saranno un miscuglio o un avvicendamento di temi diversi, di pensieri storici con fantasie, come (per accennare a un esempio solo tra gli innumerevoli, ma a un esempio, nel suo genere, insigne) la *Storia di Francia* del Michelet, nella quale all'idoleggiamento fantastico della Francia, persona fisica, intellettuale e morale, che ha il suo proprio genio e la sua missione nel mondo e di cui s'interroga il presente e il passato per auspicarne l'avvenire, non può certo negarsi che s'intramezzino acuti e originali giudizî storici, sorgenti dai problemi morali e politici che il Michelet agitava con profondo e nobile interessamento, confermato da tutta la sua vita.

Il male comincia veramente quando quelle trattazioni vogliono diventare, mantenendo l'incoerenza, coerenti, perché allora offendono la logica, da cui nel caso precedente di volta in volta si dipartivano nel compiere le loro escursioni liriche ma senza trascinarla con sé e costringerla a cantare e ballare. Cominciano allora gli sterili convellimenti per dar unità logica a ciò che non può averla; e agli ingegni non unicamente e severamente storici ma per lo meno poetici, succedono retori e sofisticanti, che escogitano e teorizzano il concetto della Francia, della Germania, della Spagna, dell'Inghilterra, e della Russia e della Svizzera e del Belgio: fatti particolari e transeunti che, se tali sono, non sono, com'è chiaro, concetti da definire ma materia storica da discernere e da interpretare secondo le eterne categorie concettuali. Non giova estendersi in questa parte, perché pur di recente in Italia siamo stati afflitti da una disputa senza capo né coda sull'« unità della storia d'Italia », materialmente intesa [1].

[1] Si veda in questo volume, appendice.

E tuttavia, se questo è il male, non è il peggio, perché il peggio qui nasce dal sostanzializzare le cose, attribuendo a loro quella realtà e quel valore che è solo delle azioni che lo spirito compie, delle opere sue, politiche e morali, scientifiche ed artistiche, delle quali e non delle cose, che sono astrazioni e perciò non si svolgono, si chiede o s'indaga la storia. Sostanzializzate, e perciò materializzato in esse lo spirito, tarpategli le ali, prendono di necessità sembiante equivoco e si prestano a far da recipienti a quanto di morboso o di mostruoso si divincola, qual serpe, nei bassi fondi dell'anima umana: libidine e istinto predace e violenza e ferocia e crudeltà, e poi disgusto del vivere e acedia e brama di dissolvimento; di quanto l'uomo ricaccia in giú e preme col piede, innalzandosi ad attività spirituale, e che qui vien messo in libertà, e lasciato espandere, e morbosamente rimirato e vezzeggiato.

Secondo che si guardi a un gruppo di cose o una singola cosa individua, queste morbose e mostruose storie di cose mostruose e morbose si manifestano ai giorni nostri come storie « nazionalistiche » o « razzistiche », e come « biografie » che, per una sorta di consapevolezza che hanno della natura loro, si dicono « romanzate », cioè si riconoscono da sé non storiche. Le storie nazionalistiche non sono le cosiddette storie nazionali, le quali (quando non valgano, come si è avvertito, da semplici titoli indicatori di storie serie e vere) si riducono a raccolte di notizie intorno a un popolo, cronache della sua vita, o a libri di edificazione e di esortazione, o, talvolta, a poesia. Sono esse, invece, proprio, la cupa e stupida esaltazione di quel che il nostro Carlo Troya, discorrendo dei longobardi in Italia, soleva chiamare il « fiuto longobardico » (o, rispettivamente, « germanico », o « ario », o « semitico », o altro che sia): qualcosa che a certi olfatti « bene olet » e non ha altro pregio che questo, ma questo pare che sia grandissimo e senza

pari, tra il ferino e il divino, segno di delirante passione e di mistico culto. Quanta e quale letteratura si produca di questa sorta particolarmente e anzi quasi unicamente ai nostri giorni in Germania, sanno tutti.

Anche la biografia, nei varî suoi sensi ammissibili, rientra in una delle quattro qualità di opere, che abbiamo distinte e definite di sopra: memorie della vita di un individuo, ossia cronaca; testi di considerazioni e di prediche, di elogi e di biasimi, ossia oratoria in largo senso; poesia; o, infine, storie in cui l'individuo è pensato e giudicato solo nell'opera che è sua e insieme non sua, che egli fa e che lo oltrepassa: nel qual caso in niente le biografie si distinguono da ogni altra storia, neppure nel tono dominante della forma letteraria. Ma le biografie romanzate non sono e non vogliono essere nessuna di queste quattro qualità di opere; e non sono neppure i bonarî romanzi storici di un tempo, nei quali un giudizio storico veniva tradotto in racconti di casi immaginarî, che dovevano piú o meno rispecchiarlo e divulgarlo. Il loro assunto è di raffigurare l'« essenza » di una data individualità: com'a dire non già la poesia e il pensiero di Dante, ma la « danteità »; non l'azione religiosa e politica di Lutero, ma la « luterità »; non Napoleone nella storia del mondo, ma il mondo immiserito e corrotto in lui, la « napoleoneità » e via discorrendo; le quali cose sarebbero un bel niente se non ricevessero consistenza dal malsano gusto delle morbose ambagi psichiche, idoleggiate e idolatrate per sé, fuori della loro relazione col processo produttivo in cui soltanto sono intelligibili, e perciò fuori del loro centro di verità. Cosí impura è la linfa che alimenta le piú ingegnose di queste biografie e conferisce loro una tal quale originalità di carattere; ché, del resto, la piú parte di esse sono scipitaggini.

IV

Il significato storico della necessità.

Il giudizio, nel pensare un fatto, lo pensa quale esso è, e non già come sarebbe se non fosse quello che è: lo pensa, come si diceva nella vecchia terminologia logica, secondo il principio d'identità e contradizione, e perciò logicamente necessario. Questo e non altro è il significato della necessità storica, contro cui si nutrono sospetti e perfino si tentano ribellioni, immaginando che voglia negare la libertà umana, laddove non nega se non l'inconcludenza logica. A conferma, si osservi che l'affermazione di quella necessità è posta, ed è di volta in volta ripetuta, contro l'introduzione in istoria del vietato « se »: non già del « se », particella grammaticale, il cui uso è perfettamente lecito, e neppure di quel « se » che si adopera per desumere dal caso storico un avvertimento o ammonimento che l'oltrepassa, di carattere generale e astratto, come quando si dice che se, nel luglio del 1914, gli uomini di stato di Germania o degli altri popoli avessero dominato i loro nervi, la guerra non sarebbe scoppiata, il che serve talvolta a dare la coscienza della gravità di certi atti improvvisi e a eccitare il senso della responsabilità; — ma, proprio, del « se » storico e logico, ossia antistorico e illogico. Questo « se » divide arbitrariamente l'unico corso storico in fatti necessarî e fatti accidentali (lo divide proprio cosí, perché ove concepisse tutti i fatti come accidentali, la compattezza storica rimarrebbe intatta, tanto valendo « tutti accidentali » quando « tutti necessarî »); e si argomenta di qualificare nei suoi racconti un fatto come necessario e un altro come accidentale, e allontana mentalmente questo secondo

per determinare come il primo si sarebbe svolto conforme alla natura sua, se quello non l'avesse turbato. Giocherello che usiamo fare dentro noi stessi, nei momenti di ozio o di pigrizia, fantasticando intorno all'andamento che avrebbe preso la nostra vita se non avessimo incontrato una persona che abbiamo incontrata, o non avessimo commesso uno sbaglio che abbiamo commesso; nel che con molta disinvoltura trattiamo noi stessi come l'elemento costante e necessario, e non pensiamo a cangiare mentalmente anche questo noi stessi, che è quel che è in questo momento, con le sue esperienze, i suoi rimpianti e le sue fantasticherie, appunto per avere incontrato allora quella data persona e commesso quello sbaglio: senonché, reintegrando la realtà del fatto, il giocherello s'interromperebbe senz'altro e svanirebbe. Contro la fallace credenza che sopr'esso sorge, fu foggiato il proverbio popolare che del senno di poi sono piene le fosse. Ma poiché il giocherello, in istoria, è del tutto fuori luogo, quando si affaccia colà, stanca presto e presto si smette. Ci voleva un filosofo, un assai astratto filosofo, per scrivere un libro intero (Renouvier, *Uchronie*) al fine di narrare « le développement de la civilisation européenne tel qui n'a pas été, tel qui aurait pu être », sul convincimento che la vittoria politica della religione cristiana nell'occidente fu un fatto contingente, e che sarebbe potuta non accadere, ove si fosse introdotta una piccola variazione, gravida di conseguenze, alla fine del regno di Marco Aurelio e nelle fortune di Commodo, Pertinace e Albino!

Dalla necessità storica, nel significato logico che si è determinato, e che è il pensiero che sente la gravità del còmpito suo e non vuole lasciarsene distrarre correndo dietro a trastulli, bisogna tenere ben lontani due altri significati dello stesso vocabolo, e che sono due concetti erronei. L'uno è che la storia sia necessaria perché i fatti prece-

denti nella serie determinano i susseguenti in una catena di cause ed effetti. Non si insisterà mai abbastanza su questa semplice e fondamentale verità, e pur difficile a cogliere da molti intelletti avvolti nelle ombre del naturalismo e del positivismo: che il concetto di causa (e anche qui, sebbene possa forse sembrare superfluo, avvertiamo che intendiamo del « concetto », e non del « vocabolo », il quale appartiene alla comune conversazione), che il concetto di causa è e deve rimanere estraneo alla storia, perché nato sul terreno delle scienze naturali e avente il suo ufficio nell'àmbito loro. Né alcuno è riuscito mai, praticamente, a raccontare per adeguazione di cause ed effetti un qualsiasi tratto di storia, ma soltanto ha potuto aggiungere al racconto costruito con diverso metodo, ossia con quello che è spontaneo e proprio alla storia, l'impropria terminologia causalistica per far pompa di scientifismo. Ovvero altresí, e come conseguenza sentimentale di quel preconcetto deterministico, si è preso a raccontarla nel modo sfiduciato e pessimistico a cui l'uomo naturalmente si dispone quando la storia, invece di apparirgli come fatta da lui e da proseguire e innovare con l'azione sua propria, gli casca addosso simile a una valanga di sassi che rotolano da un alto monte e battono sul fondo e stanno sulla sua persona, schiacciandola.

L'altro concetto si presenta nella forma capziosa della sentenza: che nella storia c'è pure una logica; il che è indubitabile, perché, se la logica è nell'uomo, è anche nella storia, e, se il pensiero umano pensa questa, la pensa, come si è visto, logicamente. Ma la parola « logica », nella suddetta sentenza, significa cosa ben diversa dalla logicità, un disegno o programma secondo il quale la storia s'inizierebbe, svolgerebbe e terminerebbe, e che allo storico spetterebbe di ritrovare, sottostante ai fatti apparenti, nascosta matrice di questi fatti e ultima e vera loro interpretazione.

Piú volte i filosofi hanno ragionato un siffatto disegno svolgendolo dal concetto dell'Idea o da quello dello Spirito, o, altresí, della Materia; senonché Idea, Spirito e Materia travestivano in varie guise il Dio trascendente, che solo potrebbe idearlo e imporlo agli uomini e attendere a farlo eseguire. A questa, che è la forma nuda e schietta, giova, dunque, sempre ridurlo, e in questa principalmente considerarlo: forma che Tommaso Campanella diceva nei suoi sonetti, e senza nessuna intenzione satirica né burlesca, esser quella di un « comico fatal libro », di uno « scenario », quale egli lo vedeva usato ai suoi tempi dai direttori delle compagnie dei comici dell'arte per disegnare l'azione della commedia, assegnare le varie parti agli attori e far seguire la recita; e che l'abate Galiani paragonava alla pratica, consueta ai bari, che giocano con « dés pipés », con dadi segnati. Come che sia, nemmeno una storia di questa sorta è stata mai da alcuno effettualmente raccontata; e l'imbarazzo dei suoi proponitori e propugnatori si scopriva già nella loro metodologia, per l'aggiunta e contraditoria loro richiesta che l'indagine dovesse attingere un disegno che è di là dalle testimonianze e dai documenti, e però irraggiungibile per quella via; e, nel fatto, per l'uso di quelle testimonianze ora a simbolo ora a superfluo ornamento dell'asserzione che facevano delle loro credenze e tendenze e speranze e paure, politiche, religiose, filosofiche o altre che fossero e che battezzavano storia. Al pari della causalità, il Dio trascendente è straniero alla storia umana, che non sarebbe se quel Dio fosse: essa che è a sé stessa il Dioniso dei misteri e il « Christus patiens » del peccato e della redenzione.

Insieme con questa duplice falsa forma della necessità sparisce dalla storiografia l'altro concetto, che da quella deriva, della previsione storica; perché, se del programma divino era rivelato di solito l'atto ultimo (per esempio, la

venuta dell'Anticristo, la fine del mondo e il Giudizio universale), tutto il resto, intermedio tra il presente e quello, stava pure scritto nel libro della Provvidenza, e qualche tratto ne poteva essere per grazia rivelato a qualche pio uomo; e, per un altro verso, nella concezione causalistica la catena delle cause ed effetti proseguiva, e si poteva, calcolando, determinarne i futuri anelli. Praticamente, per altro, si confessava l'impossibilità del prevedere, nel primo caso riverenti all'imperscrutabile volontà divina, nel secondo smarriti dinanzi all'enorme complessità delle cause in giuoco: cosicché il fedele naturalista faceva, come il naturalistico romanziere dei Rougon-Macquart, lo Zola, che, dopo aver costruito nel tronco e in tutti i rami e ramicelli l'albero di quella famiglia, sottomessa alla legge dell'eredità, nel posto preparato a un bambino che stava per nascere non sapeva segnare altro che l'ironica interrogazione senza risposta: « Quel sera-t-il? ». Nondimeno, la piega del prevedere persiste come abitudine nell'aspettazione di molti lettori di storia, e come dovere di dignità da parte di molti scrittori, e si soddisfa in sfilate di immagini che non hanno alcuna sostanza, come si è detto, fuori dei personali timori e paure e delle personali speranze di chi le viene formando.

Alla necessità causalistica e a quella trascendente, che si celano l'una e l'altra sotto tante forme ingannevoli, dovrebbero i difensori della libertà umana saldamente opporsi, e non già partire in battaglia, come sovente fanno, contro la necessità logica della storiografia, che è, invece, premessa di questa libertà.

V

La conoscenza storica come tutta la conoscenza.

Non basta dire che la storia è il giudizio storico, ma bisogna soggiungere che ogni giudizio è giudizio storico, o storia senz'altro. Se il giudizio è rapporto di soggetto e predicato, il soggetto, ossia il fatto, quale che esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un diveniente, un processo in corso, perché fatti immobili non si ritrovano né si concepiscono nel mondo della realtà. È giudizio storico anche la piú ovvia percezione giudicante (se non giudicasse, non sarebbe neppure percezione, ma cieca e muta sensazione): per esempio, che l'oggetto che mi vedo innanzi al piede è un sasso, e che esso non volerà via da sé come un uccellino al rumore dei miei passi, onde converrà che io lo discosti col piede o col bastone; perché il sasso è veramente un processo in corso, che resiste alle forze di disgregazione o cede solo a poco a poco, e il mio giudizio si riferisce a un aspetto della sua storia.

Ma neppur qui ci si può arrestare, rinunziando a svolgere l'ulteriore conseguenza: che il giudizio storico non è già un ordine di conoscenze, ma è la conoscenza senz'altro, la forma che tutto riempie ed esaurisce il campo conoscitivo, non lasciando posto per altro.

In effetto, ogni concreto conoscere non può non essere, al pari del giudizio storico, legato alla vita, ossia all'azione, momento della sospensione o aspettazione di questa, rivolto a rimuovere, come si è detto, l'ostacolo che incontra quando non scorge chiara la situazione da cui essa dovrà prorompere nella sua determinatezza e particolarità. Un conoscere per il conoscere, non solo, diversamente da quel che taluni

immaginano, non ha punto dell'aristocratico né del sublime, esemplato come è in effetto sul passatempo idiota degli idioti e dei momenti di idiozia che sono in ognuno di noi, ma realmente non accade mai in quanto intrinsecamente è impossibile, venendogli meno con lo stimolo della pratica la materia stessa e il fine del conoscere. E quegli intellettuali che disegnano come via di salvazione il distacco dell'artista o del pensatore dal mondo che lo attornia, la sua deliberata impartecipazione ai volgari contrasti pratici, — volgari in quanto pratici, — non si avvedono di disegnare nient'altro che la morte dell'intelletto. In una vita paradisiaca, senza lavoro e senza travaglio, in cui non si urti in ostacoli da superare, neppur si pensa, perché è venuto meno ogni motivo di pensare, e neppure, propriamente, si contempla, perché la contemplazione attiva e poetica chiude in sé un mondo di pratiche lotte e di affetti.

Né ci vogliono sforzi per dimostrare che anche quella che si chiama la scienza naturale, col suo complemento e strumento che è la matematica, si fonda sui bisogni pratici del vivere, ed è indirizzata a soddisfarli; perché questa persuasione fu già indotta negli animi dal suo grande banditore alla soglia dei nuovi tempi, Francesco Bacone. Ma in qual punto del suo processo la scienza naturale esercita quest'ufficio utile, facendosi vera e propria conoscenza? Non di certo quando compie astrazioni, costruisce classi, stabilisce rapporti tra le classi che chiama leggi, dà formola matematica a queste leggi, e simili. Tutti cotesti sono lavori di approccio, indirizzati a serbare le conoscenze acquistate o a procacciarne di nuove, ma non sono l'atto del conoscere. Si può possedere raccolta nei libri o pronta nella memoria tutta la materia medica, tutte le specie e sottospecie delle malattie con le loro caratteristiche; e con ciò, possedendosi « bien Galien, mais nullement le malade », come avrebbe detto il Montaigne, si conoscerà tanto poco

quanto poco o nulla conosce di storia chi possiede una delle tante storie universali che sono state compilate, o ne ha ammobiliato la memoria, fino a quando non giunga il momento in cui, sotto lo stimolo degli eventi, quelle conoscenze disciolgono la loro immota rigidità e il pensiero pensa una situazione politica o altra che sia; e similmente l'esperto di medicina, fino a quando non venga al punto di aver davanti un malato e d'intuire e intendere il male di cui propriamente quel malato, e solo quello, soffre a quel modo e in quelle condizioni, e che non è piú uno schema di malattia, ma la concreta e individua realtà di una malattia. Le scienze naturali muovono dai casi individuali, che la mente non ancora intende o non intende a pieno, ed eseguono la lunga e complicata serie dei loro lavori per riportare la mente cosí preparata innanzi a quei casi, e lasciarla in diretta comunicazione con essi sicché ne formi il giudizio proprio.

Alla teoria che ogni genuina conoscenza è conoscenza storica non fa dunque vero contrasto e opposizione la scienza naturale, la quale, al pari della storia, lavora nel mondo e nel basso mondo, ma la filosofia o, se si vuole, la tradizionale idea di una filosofia che abbia gli occhi rivolti al cielo e dal cielo attinga o aspetti la suprema verità. Questa divisione di cielo e terra, questa concezione dualistica di una realtà che trascende la realtà, di una metafisica sulla fisica, questa contemplazione del concetto senza o fuori del giudizio, le dà il carattere suo proprio, che è sempre il medesimo, comunque si denomini la realtà trascendente, Dio o Materia, Idea o Volontà, e sempre che si suppone che le resti sotto o di contro una realtà inferiore o una realtà meramente fenomenica.

Ma il pensiero storico ha giocato a questa rispettabile filosofia trascendente un cattivo tiro, come alla sua sorella la trascendente religione, di cui essa è la forma ragionata

o teologica: il tiro di storicizzarla, interpretando tutti i suoi concetti e le sue dottrine e le sue dispute e le sue stesse sfiduciate rinunzie scettiche come fatti storici e storiche affermazioni, nascenti da certi bisogni da essa in parte soddisfatti e in parte lasciati insoddisfatti; e a questo modo le ha reso la giustizia che per il suo lungo dominare (il quale era insieme un servire l'umana società) le si doveva, e ha scritto il suo onesto necrologio.

Si può dire che, con la critica della filosofia trascendente, la filosofia stessa, nella sua autonomia, sia morta, perché la sua pretesa di autonomia era fondata appunto nel carattere suo di metafisica. Quella che ne ha preso il luogo, non è piú filosofia, ma storia, o, che viene a dire il medesimo, filosofia in quanto storia e storia in quanto filosofia: la filosofia-storia, che ha per suo principio l'identità di universale ed individuale, d'intelletto e intuizione, e dichiara arbitrario o illegittimo ogni distacco dei due elementi, i quali realmente sono un solo. Singolare vicenda della storia, che a lungo è stata considerata e trattata come la piú umile forma del conoscere, e per contrasto la filosofia come la piú alta, ed ora par che non solo superi questa, ma la discacci. Senonché la cosiddetta storia, che se ne stava relegata all'infimo posto, non era punto storia, ma cronaca o erudizione, e si atteneva all'esterno, lavorando su testimonianze; e l'altra, che ora è assurta, è il pensiero storico, unica e integrale forma del conoscere. Quando la vecchia filosofia metafisica volle porgere una mano soccorrevole alla storia per tirarla in su, non la stese ad essa ma alla cronaca e, non potendo elevarla a storia perché ciò le era precluso dal suo carattere metafisico, le sovrappose una « filosofia della storia », ossia quel modo di escogitazione o indovinamento, del quale si è di sopra discorso, circa il divino programma che la storia eseguirebbe come chi si adopri a copiare piú o men bene un modello. La « filosofia

della storia » fu effetto di un'impotenza mentale, o, per dirla con frase vichiana, di una « inopia della mente », al pari del mito.

Certo, tra le svariate forme letterarie della didascalica si vedono produzioni che si considerano filosofiche e non storiche, perché sembrano aggirarsi intorno ad astratti concetti, purgati di ogni elemento intuitivo. Ma se quelle trattazioni non si aggirano nel vuoto, se hanno pienezza e concretezza di giudizî, l'elemento intuitivo c'è in esse sempre, sebbene latente all'occhio del volgo, che crede di riconoscerlo solo dove gli si mostra come incrostazione di cronachismo o di erudizione. C'è, per il fatto stesso che i filosofemi, che vi si formulano, rispondono ad esigenze di portar luce su particolari condizioni storiche, la cui conoscenza li rischiara non meno di quello che ne sia rischiarata. Stavo per dire, cogliendo un esempio sul vivo, che anche le dilucidazioni metodologiche, che qui vengo dando, non sono veramente intelligibili se non col rendere mentalmente esplicito il riferimento (di solito da me fatto in modo soltanto implicito) alle condizioni politiche, morali ed intellettuali dei giorni nostri, delle quali concorrono a dare la descrizione e il giudizio.

Rimangono gli specialisti o professori di filosofia, il cui ufficio par che sia di far da contrappeso ai filologisti, ossia agli eruditi che si atteggiano a storici, collocando accanto ai bruti fatti, da questi allineati e spacciati per storie, un allineamento di astratte idee, e completando cosí un'ignoranza mercé di un'altra ignoranza; con che non si va molto innanzi. Sono essi i naturali conservatori della filosofia trascendente, a segno che anche quando professano a parole l'unità della filosofia e della storia, la smentiscono col fatto, o tutt'al piú discendono di tanto in tanto dal loro sopramondo per pronunziare qualche vieta generalità o qualche falsità storica. Ma quanto piú si affinerà il senso della stori-

cità e si diffonderà il modo storico di pensare, gli storici filologisti saranno rinviati alla pura e semplice e utile filologia, e i filosofi di professione potranno essere, con ogni garbo, ringraziati e congedati, perché la filosofia ha trovato nell'alta storiografia quella condizione di vita operosa che in loro aveva cercato invano. Filosofavano essi a freddo, senza sollecitazione di passioni ed interessi, « senza occasione »; laddove ogni seria storiografia e ogni seria filosofia dev'essere storiografia e filosofia « di occasione », come della genuina poesia diceva il Goethe: questa passionalmente, e l'altra praticamente e moralmente motivata.

VI

Le categorie della storia e le forme dello spirito.

La polemica contro la trascendenza, trascorrendo oltre il segno, ha portato a negare la distinzione delle categorie del giudizio, considerate anch'esse una trascendenza, giacché, si è detto, le categorie fanno tutt'uno col giudizio, e cangiano e si arricchiscono col sempre nuovo giudizio: infiniti giudizî, infinite categorie.

Senonché la distinzione delle categorie non ha niente da vedere con una loro supposta trascendenza di contro al giudizio, perché si compie dentro al giudizio stesso, per virtú del giudizio, come sua attuazione, non potendosi giudicare se non distinguendo, distinguendo *a* per la sua qualità da *b* per la sua qualità, cioè secondo categorie. Quale mai giudizio sarebbe quello che non qualificasse l'atto *a* come atto di verità, l'atto *b* come atto di bellezza, l'atto *c* come atto di accorgimento politico, l'atto *d* come di sacrificio morale, e via distinguendo, e si restringesse a porre intuiti-

vamente diversi *a*, *b*, *c*, ecc., il che, se basta alla fantasia, non basta al pensiero? Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe. Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali, per modo che il nostro concetto, poniamo dell'atto logico, è di gran lunga piú ammaliziato e piú armato che non fosse quello di Socrate o di Aristotele, e nondimeno questi concetti, piú poveri o piú ricchi, non sarebbero concetti dell'atto logico, se la categoria « logicità » non fosse costante e ritrovabile in essi tutti.

Ma quella polemica mostra aperto di essere trascorsa oltre il segno nella sua incapacità di rendere ragione del motivo di verità che è da ricercare e mettere in chiaro anche nell'errore della trascendenza, posto che si consenta che in fondo ad ogni errore si annida sempre un consimile motivo. Il quale, in rapporto alla filosofia trascendente, consisteva appunto nell'esigenza di mantener saldo nel flusso della realtà il criterio dei valori spirituali (buono, vero, giusto, ecc.), ciascuno nel suo carattere proprio e ciascuno opposto al suo opposto (cattivo, falso, ingiusto, ecc.), e di proteggerli contro le confusioni e le negazioni che uomini tutto attenuti al senso inavvedutamente ne facevano. L'errore, invece, in cui essa s'intricava, veniva dalla pretesa di distaccarli da quel flusso e metterli in salvo in una sfera superiore, trascendendo la realtà: che valeva dare di un problema logico una soluzione fantastica. Ma contro il sensismo e l'edonismo era quella un'esigenza di sana vita intellettuale e spirituale in genere, che, nonostante il suo errore, ha operato beneficamente in varî tempi della storia delle idee, a cominciare dalle definizioni che Socrate

elaborava di contro ai sofisti, e dalle idee che Platone trasferí nell'iperuranio. Per accennare a tempi recenti, in Germania, nell'ottocento, a consimile rimedio ricorse il rigido pedagogista Herbart contro le perversioni della dialettica e dello storicismo in parte nello Hegel stesso, ma piú ancora nella scuola hegeliana, che sembravano insidiare non meno la serietà della vita morale che quella della vita scientifica, l'una con la fluidità e mollezza dei concetti, l'altra coi compromessi e i facili passaggi dall'un partito all'opposto. Fu una reazione e, come reazione, esagerò separando i concetti dalle rappresentazioni e segnandone cosí forte i contorni da chiuderli ciascuno in sé e porli tutti indeducibili e senza rapporto gli uni con gli altri; e con tutto ciò, meglio quella distinzione, alquanto caramente pagata con la trascendenza dei valori sui fatti, che non la poltiglia di rappresentazioni e concetti, di concetti puri e concetti empirici, che oggi taluni vorrebbero restaurare nel pensare filosofico, senza aver forse chiara consapevolezza di quel che chiedono, e senza rendersi conto della grande perdita che si farebbe di quanto si è in questa parte faticosamente acquistato per opera della critica filosofica, che è sempre rivoluzionaria e conservatrice insieme.

Che se una certa parvenza di ben filato ragionamento rimane a siffatte richieste viene da questo, che le proposizioni di astratta filosofia unitaria non sono portate alla prova dei fatti particolari, ossia dei particolari e precisi giudizî e del concreto pensare, con l'attendere a narrare la storia delle varie attività umane; nella quale prova andrebbero presto miseramente in pezzi. Piú agevole e piú prudente sembra in quel poco che quegli ingegni generici sono pur costretti a dare di trattazioni storiche, introdurre surrettiziamente le distinzioni negate nella loro metodologia, o valersene dichiarandole al tempo stesso empiriche: a un dipresso come usò un musulmano inviato dal gran Sultano,

che venne a Napoli nel settecento alla corte del re Carlo di Borbone, del quale mi accadde di leggere in una relazione diplomatica che bevve nei banchetti napoletani molto sciampagna, ma chiamandolo, e imponendo cosí agli altri di chiamarlo, « limonata ». Mi si perdoni questo ricordo, certamente sconveniente alla gravità filosofica, ma non certo sconveniente al caso di cui si è toccato.

VII

La distinzione di azione e pensiero.

Poiché si è stranamente pensato che bisognasse andar soffiando su tutti i lumi per assicurare interezza e purezza all'immanenza, quasi che sua degna sede sia il « regnum tenebrarum », non fa meraviglia che sia stata combattuta, e in immaginazione abbattuta, anche la distinzione primigenia e fondamentale, che il senso comune dell'umanità ha sempre posta e osservata e le filosofie hanno rispettata: quella del conoscere e del volere, del pensiero e dell'azione.

L'argomento che in ciò si adopera si riconduce al fonte di ogni sofisma, che è nel prendere uno stesso termine in due accezioni diverse, e, dimostrata l'una delle due accezioni, far passare come dimostrata l'altra e diversa. Che il pensiero sia attivo quanto l'azione, che esso non sia né copia né recipiente di una realtà che a questo modo si dica conosciuta, che la sua opera si esplichi nel porre e risolvere problemi, e non già nell'accogliere in sé passivamente pezzi di realtà, e che pertanto il pensiero non stia fuori della vita, ma anzi sia funzione vitale, è da considerare risultamento di tutta la filosofia moderna, da Cartesio e Vico a Kant e a Hegel e ai pensatori contemporanei. Ma che

perciò esso punto non si distingua dalla volontà, attivo l'uno come l'altra, tale è il sofisma di sopra accusato, e che fa finta di credere che la distinzione di cui ora si parla sia la medesima che erroneamente si poneva tra l'attività del volere e la passività del pensiero; onde l'argomento addotto, perché sofistico, non vale, e l'antica distinzione di conoscenza e volontà, di pensiero e azione, rimane intatta.

Intatta nella sua sostanza, benché grandemente corretta e approfondita rispetto al modo in cui prima era concepita come una giustapposizione o un parallelismo o una divergenza di due facoltà dell'anima, e rispetto anche al rapporto che soleva stabilirsi di precedenza assoluta della conoscenza sulla volontà e azione pratica, o di questa su quella. Perché se il conoscere è necessario alla praxis, altrettanto la praxis, come si è di sopra dimostrato, è necessaria al conoscere, che senz'essa non sorgerebbe. Circolarità spirituale, che rende vana la domanda del primo assoluto e del secondo dipendente col far del primo perpetuamente un secondo, e del secondo un primo. Questa circolarità è la vera unità e identità dello spirito con sé stesso, dello spirito che di sé stesso si nutre e cresce su sé stesso. Ogni altra unità è statica e morta, meccanica e non organica, matematica e non speculativa e dialettica.

Se il tentativo di cancellare la distinzione di questi due momenti dello spirito non fosse puerilmente ingenuo, il suo effetto sarebbe di distruggere la vita dello spirito col distruggere tutt'insieme pensiero e azione. Identificato con la volontà e coi fini della volontà, il pensiero cesserebbe di essere creatore di verità e, facendosi tendenzioso, decadrebbe a menzogna; e la volontà e l'azione, non piú rischiarata dalla verità, si abbasserebbe a spasimo e furore passionale e patologico. Niente di ciò accade, perché sarebbe contro la natura delle cose e contro la vita dello spirito, il quale di continuo resiste alle seduzioni con cui gli inte-

ressi pratici cercano di attraversare e sviare la logica della verità, e di continuo lavora a cangiare la cieca passionalità in illuminata volontà ed azione: sicché non v'ha alcun timore che l'ordine delle cose crolli e il mondo finisca.

Ma se di ciò non v'ha timore, neppure è da credere che la teoria distruggitrice della unità-distinzione del conoscere e dell'operare sia e resti semplice elucubrazione e chiacchiera accademica, quando invece è stimolata e grandemente favorita da ben note malsanie dei nostri tempi, o, se si vuole, di tutti i tempi, ma fattesi particolarmente acute nei nostri. Basta guardarsi attorno e porgere ascolto alle voci che si levano dai circoli intellettuali e artistici religiosi e politici, e insomma da ogni parte della società, per trovarsi dinanzi le manifestazioni dell'indifferenza e dell'irriverenza per la critica e per la verità, e l'attivismo privo di ideale, e tuttavia irruente e prepotente. E se in alcuni casi si tratta veramente di mediocre letteratura che non mena a conseguenze, in altri molti si osserva con quanta facilità gli assertori della statica identità del conoscere con l'operare, che hanno mortificato in sé stessi la vigile forza della interiore distinzione e chiarezza, passino, nella vita pubblica, alla sofistica e alla rettorica in rispondenza dei proprî comodi, ingrossando le file di quei « clercs » traditori, contro i quali uno scrittore francese, or è qualche anno, sentí il bisogno di stendere uno speciale atto d'accusa. La cattiva teoria e la cattiva coscienza si originano l'una dall'altra, si appoggiano l'una all'altra e cascano, infine, l'una sull'altra.

VIII

La storiografia come liberazione dalla storia.

Piú strano è vedere come, invece di far oggetto di accurata e profonda analisi le malsanie sociali della specie di quella ora accennata e altre simili o diverse che siano, e di curarle dopo averne conosciuto la genesi e il corso, o di metterle per lo meno in una sorta d'ideale lazzaretto, sicché nocciano solo a coloro che ne sono già irrimediabilmente contaminati, si prenda ad accusare il pensiero storico o lo « storicismo », reo (si dice) di generare queste malsanie col promuovere il fatalismo, dissolvere i valori assoluti, santificare il passato, accettare la brutalità del fatto in quanto fatto, plaudire alla violenza, comandare il quietismo, e, insomma, di togliere impeto e fiducia alle forze creatrici, ottundere il senso del dovere e disporre all'inerzia e ai pigri accomodamenti. Ma tutte queste cose hanno già i proprî loro nomi nel mondo morale, chiamandosi fiacchezza d'animo, disgregamento volitivo, difetto di senso morale, superstizione del passato, sospettoso conservatorismo, viltà che cerca pretesti a sé medesima consapevolmente equivocando, e appellandosi alla necessità storica quando si tratta di risolversi e agire secondo necessità morale; e simili. E, sebbene l'una o l'altra di queste cose si ritrovino talvolta, del pari che in qualsiasi altro uomo, in alcuno scrittore di storia (poniamo nello Hegel, il cui peccato o peccatiglio di conservatorismo sociale e di sudditismo politico ha avuto risalto dalla grandezza stessa della sua figura di filosofo e storico), niente ha da vedere con esso il pensiero storico in quanto tale, che, se mai, opera tutt'al contrario di quelle tendenze o pendenze.

Noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme. Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione senza uscire dal passato, senza metterci di sopra di esso? E come metterci di sopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è noi? Non v'ha che una sola via d'uscita, quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza. Bisogna guardare in faccia il passato o, fuori di metafora, ridurlo a problema mentale e risolverlo in una proposizione di verità, che sarà l'ideale premessa per la nostra nuova azione e nuova vita. Cosí ci comportiamo quotidianamente quando, invece di accasciarci sotto le contrarietà che ci hanno colpiti, e stare a lamentarci e a vergognarci per gli errori che abbiamo commessi, esaminiamo l'accaduto, ne indaghiamo l'origine, ne percorriamo la storia e, con informata coscienza, seguendo l'intima ispirazione, disegniamo quel che ci convenga o ci spetti di fare, e ci accingiamo, volenterosi ed alacri, a farlo. Cosí parimente si comporta sempre l'umanità di fronte al suo grande e vario passato. Scrivere storie — notò una volta il Goethe — è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia.

Solo uno strano oscuramento nelle idee può impedire di scorgere tale ufficio catartico che la storiografia adempie al pari della poesia, questa disciogliendoci dalla servitú alla passione, quella dalla servitú al fatto e al passato; e solo un piú strano abbagliamento d'intelligenza fa considerare e chiamare carceriere colui che disserra la porta della prigione in cui altrimenti resteremmo chiusi. Gli ingegni storici — da non confondere certamente né coi monaci intenti a comporre regesti e cronache, né con gli eruditi che raccolgono narrazioni e documenti e ne cavano fuori

con le loro industrie notizie bene attestate, né con gli scolareschi compilatori di manuali storici — sono stati sempre uomini variamente operosi, condotti a meditare sulle situazioni che si sono formate per sorpassarle e aiutare gli altri a sorpassarle mercé di nuova operosità: politici che hanno scritto storie politiche, filosofi che hanno scritto storie della filosofia, spiriti artistici che hanno voluto procacciarsi con l'intelligenza della storia dell'arte il godimento delle opere dell'arte, uomini di gran fervore civile e morale che hanno severamente scrutato la storia della civiltà umana. Le età in cui si preparano riforme e rivolgimenti sono attente al passato, a quello del quale vogliono spezzare i fili, e a quello di cui vogliono riannodarli per continuare a intesserli. Le età consuetudinarie, lente e pesanti, preferiscono alle storie le favole e i romanzi, o riducono la storia stessa a favola e a romanzo. Similmente, gli uomini che si chiudono nell'egoismo dei loro privati affetti e della privata loro vita economica, si disinteressano a quanto è accaduto e accade nel vasto mondo, e non riconoscono altra storia se non quella di corto respiro dell'angusta loro cerchia.

IX

La storiografia come premessa della lotta del valore col disvalore.

Gli avversarî della storiografia, o « antistoricisti », come gloriosamente si chiamano, non solo e non tanto la tacciano di serbare con le memorie del passato il peso del passato, e pongono il loro ideale nella beatitudine dei popoli che non hanno storia o che l'hanno dimenticata, quanto anche,

e soprattutto, di starsene paga a raccontare i fatti senza, come sarebbe doveroso, pronunziarne giudizio.

Come mai si può muovere simile taccia se l'affermazione storica è il giudizio per eccellenza, e anzi l'unico giudizio che si conosca; se un libro di storia consiste in un tessuto di racconti-giudizî, non potendosi narrare senza discernere le qualità e giudicare, e di un fatto determinare che è di qualità politica, di un altro che è di natura religiosa, di un altro ancora che è intellettuale, e via? « Esporre le cose cosí come propriamente sono state » è l'unico fine della storia, secondo la nota formula del Ranke: dove rimane trascurato o sottinteso che non si può esporle come sono state senza qualificarle e perciò giudicarle, in forza del principio logico della indissolubilità del predicato di esistenza dal predicato qualificativo [1].

Quel giudizio, di cui si rimprovera a lei l'omissione, non è dunque veramente il giudizio, il solo giudizio che sia tale, l'atto del pensiero, ma un'approvazione o una condanna in rapporto a certi fini ideali che si vuol difendere, sostenere e far trionfare, e dinanzi ai quali, come dinanzi ai tribunali, si citano gli uomini del passato affinché rispondano delle loro azioni e ne ottengano il premio o ne vengano segnati dallo stigma che meritano di malvagità, di vizio, di sciocchezza, di inettitudine o altro che sia. In ciò fare nei loro riguardi, non si pon mente alla non piccola differenza che i tribunali nostri (giuridici o morali che siano) sono tribunali del presente e per uomini vivi e agenti e pericolosi, e quelli sostennero già i tribunali del loro tempo, e non possono essere assoluti o condannati due volte. Non sono essi responsabili dinanzi a nessun nuovo tribunale appunto perché, uomini del passato, entrati nella

---

[1] Su questo punto si veda la dimostrazione in *Logica*, parte I, sez. II, cap. V; e si confronti piú oltre quello che è detto del Ranke.

pace del passato, e come tali oggetto solamente di storia, non sopportano altro giudizio che quello che penetra nello spirito dell'opera loro e li comprende. Li comprende e non già insieme, come vuole il motto (« tout comprendre c'est tout pardonner »), li perdona, perché stanno ormai di là dalla severità e dall'indulgenza come dal biasimo e dalla lode. Coloro che, assumendo di narrare storie, si affannano a far giustizia, condannando e assolvendo, perché stimano che questo sia l'uffizio della storia, e prendono in senso materiale il suo metaforico tribunale, sono concordemente riconosciuti manchevoli di senso storico; e si chiamino pure Alessandro Manzoni. E di siffatti giudizî si prova un sottile fastidio, sentendone l'incongruità e la vanità, quasi come se si vedesse percuotere a pugni una statua, che non però si muove o cangia volto. — Cesare è colpevole perché privò Roma della libertà: — sentenza di condanna, che, per quanto la si pronunzî con fiero volto austero e la si faccia risuonare alto, non ha forza alcuna su Cesare ed è vuota di senso per noi, che ci siamo posti sul piano storiografico, dove l'individuo non appare più come colui che debba scegliere l'opera sua, ma come chi ha eseguito la parte che il corso delle cose e la missione che portava in sé gli assegnavano, e che a noi preme d'intendere. E quanto ci riesce indifferente il Cesare ammanettato, trascinato dinanzi ai tribunali degli pseudostorici, bollato in fronte da una sentenza e condannato a una pena che non si sa dove e come espierà, altrettanto il nostro interesse mentale si sveglia se gli storici, che giudicano e non condannano, ci vengono spiegando in qual modo, in Roma, dall'irrequieta oligarchia repubblicana e dalle guerre civili e dalla smarrita coscienza della libertà politica, si passò all'impero, il quale durò lunghi secoli e compié anch'esso l'opera sua e la trasmise ai secoli venturi, tale che vive nei nostri pensieri e in molta parte dei nostri istituti.

Solo il giudizio storico, che libera lo spirito dalla stretta del passato e, puro qual è e superiore alle parti in contrasto, guardingo contro i loro impeti ed i loro allettamenti e le loro insidie, mantiene la sua neutralità, ed attende unicamente a fornire la luce che gli si chiede, sol esso rende possibile il formarsi del pratico proposito e apre la via allo svolgersi dell'azione e, col processo dell'azione, alle opposizioni tra le quali questa si deve travagliare, di bene contro male, di utile contro dannoso, di bello contro brutto, di vero contro falso, del valore, insomma, contro il disvalore. Risuonano allora legittimamente, nel campo loro proprio, le accettazioni e le ripulse, le lodi e i biasimi, che si chiamano e non sono giudizî, e che, poiché non sono tali, si è sentito il bisogno, in filosofia, di definire come giudizî non di quel che una cosa è e il cui valore coincide coll'esser suo, ma di quel che vale senz'altro nella sua contrapposizione a cose che non valgono, e di battezzarli perciò « giudizî di valore », laddove in questo caso si sarebbero dovuti chiamare semplicemente e meramente « espressioni affettive ». Tra le quali espressioni ve n'ha anche di materia storica che si formano con l'innalzare i personaggi e le azioni del passato a simboli di quel che si ama o si odia nel presente, a simboli di libertà e di tirannia, di generosa bontà e di egoismo, di santità e di diabolica perfidia, di forza e di fiacchezza, di alta intelligenza e di stupidità: donde l'amore per Socrate e per Gesú, l'ammirazione per Alessandro e per Napoleone, il ribrezzo verso Giuda, l'odio contro un Alessandro VI e un Filippo II, e il vario disputare parteggiando per Cesare o per Pompeo. Sono sentimenti affatto naturali che, se anche nei nostri libri storici vengono raffrenati e temperati dal dovere dell'unità logica e del buon gusto letterario, coloriscono pur sempre in qualche modo le nostre parole, senza che perciò possiamo farci colpa di aver lasciato scorgere qualcosa del nostro animo impos-

sibile a nascondere, e del quale c'è da arrossire solo quando c'è da arrossire per la bassezza dei suoi amori e per l'indegnità delle sue avversioni. Ma non sono giudizî storici, e tanto meno il fine della storiografia, quale l'immaginavano gli storici tribunalizî, i tacitiani di maniera, gli agostiniani senza l'animo di Agostino. Necessarî nel campo dell'azione, inevitabili nel suono delle parole di chi sempre, parlando o scrivendo, all'azione prepara e si prepara, sono incomportabili con la logica della storiografia, che non ammette né opere né uomini tutto puri o tutto impuri, e respinge tale questione come insolubile perché peccante nel fondamento. Del resto, qual uomo a cui non sia straniero il pudore, ascolta mai il giudizio di bontà sulla persona sua o sull'azione da lui compiuta senza provarne, sull'istante, rimorso, senza sentirsi in colpa di lasciar offendere a quel modo la santità del vero, senza che le labbra gli si muovano alla negazione e alla protesta?

Che se si ricerca il perché della cosí inutile, eppure, a quanto sembra, cosí gradevole traslazione di tali « giudizî di valore » dalle cose del presente, dove essi adempiono l'ufficio loro, alla rappresentazione del passato, dove non solo fanno ingombro ma distolgono dall'oggetto dell'indagine, si avrebbe forse luogo a considerare quanto la vanitosa debolezza, rifuggendo dai pericoli delle lotte pratiche e dagli sforzi che costano, si piaccia nel celare sé a sé stessa col vibrare grandi colpi di parole a coloro che non possono ribatterli perché stanno chiusi negli ipogei del passato. Il letteratuccio dei vecchi tempi, adulatore dei potenti del giorno, era sempre pronto e instancabile a sermoneggiare e condannare i personaggi della storia, avvolgendosi nella dignità di storico togato, austero e incorruttibile; tranne il caso che quei personaggi non trovassero nel presente altri potenti che ne prendevano a cuore la riputazione a tutela della loro propria, perché allora colui pron-

tamente mutava registro. Bisogna impedire che questo vecchio tipo di storiografo, cosí adatto ai tempi servili, ricompaia nei nostri tempi, desiderabilmente non servili; ma la sospirata restaurazione della storiografia tribunalizia prenunzia, o certamente favorisce, la sua riapparizione.

X

La storia come azione.

In tali guise si passa dalla storiografia, che libera dalla vita vissuta, alla storia vivente, alla storia nuova; e qui le categorie, che formavano i giudizî, operano non piú come predicati di soggetti, ma come potenze del fare. Intendiamo del fare nel suo senso piú ampio, utile e morale e artistico e poetico, o quale altro sia, inclusovi il fare filosofico o storiografico, la filosofia-storia, che è tutt'insieme storia del pensiero passato e posizione del nuovo, di un nuovo filosofare, che a sua volta trapasserà a oggetto di storiografia.

Sono queste le sfere del fare, dell'attività umana, a cui rispondono le forme fondamentali ed originali della storiografia: politica o economica; della civiltà, o dell'ethos o della religione che si chiami; dell'arte; e del pensiero o filosofia. E benché una sorta di diffidenza si soglia manifestare verso la discriminazione di queste quattro forme della storia, esse non sono state già ritrovate e distinte da un singolo filosofo, per quanto abbia potuto ragionarvi intorno e meglio formularne la distinzione, ma dalla coscienza del genere umano, che non si è mai riferita ad altre fuori che ad esse, né ne ha mai riconosciute altre che non abbia subordinate o risolute in esse, come non ha mai, che si sappia, pronunziato altri nomi di valori che non siano il bello, il vero, l'utile, il buono, o i loro trasparenti sinonimi. Se

alcuno riescirà a trovarne o vorrà proporne altre, dica pure e tenti; ma, oltre la già ricordata autorità del genere umano (a cui è certamente lecito opporsi ma lecito non è opporsi con leggerezza), c'è l'altra difficoltà che non basta aggiungere una o piú altre categorie, quasi che l'ordine di quelle quattro sia un'enumerazione che si possa continuare nel modo discontinuo che è delle enumerazioni, ma bisogna congiungervele ripensandole in un nuovo nesso sistematico e dialettico, in un nuovo ordine necessario di successione ideale (ideale ma non astratta, ideale e non già temporale o cronologica, come talora si suole stolidamente fraintenderla e criticarla). Rispondere che le categorie sono innumerevoli e infinite quanto le particolari azioni e giudizî è (come si è veduto) non un rispondere filosofico, ma una rinunzia al giudicare, che è pensare, e una rinunzia al fare, che è sempre un fare specificato qualitativamente.

Comunque, quali e quante siano queste sfere di attività, il principio che tutte le anima è la libertà, sinonimo dell'attività o spiritualità, che non sarebbe tale se non fosse perpetua creazione di vita. Un creare sforzato, un creare meccanico, un creare a comando e vincolato nessuno ha mai sperimentato, né riesce a concepirlo in idea; e, in effetto, è un nesso di vocaboli che non dà senso.

Altro sinonimo della medesima attività è il perpetuo arricchimento che le è proprio, il perpetuo crescere della spiritualità sopra sé stessa, onde niente si perde di quel che si è creato, e in niente ci si arresta: il perpetuo progresso. Di decadenza si può bensí parlare e se ne parla, ma per l'appunto in riferenza a certe guise di opere e di ideali che ci sono cari (e troppe volte si dà cosí la stura agli insipidi piagnistei del « peior avis », del « nequior » e del « vitiosior »); ma in senso assoluto, e in istoria, non c'è mai decadenza che non sia insieme formazione o preparazione di nuova vita, e, pertanto, progresso.

Tuttavia, il concetto di progresso è stato molte volte, ed oggi come non mai, revocato in dubbio e fatto oggetto di satira e di scherno; ma, in realtà, quello che sotto questo nome si satireggiava e scherniva e metteva in dubbio, non era già la legge spirituale del progresso, troppo in alto e troppo sicura da essere colpita da quei motti e toccata da quello scetticismo, sí invece certe illusioni e credenze di comodo della gente che ama il comodo e le agevolezze e le illusioni, e preferisce al navigare tra venti e burrasche il dolce cullarsi su placide onde: l'immaginazione di un'età di cosiddetto progresso in cui si sarebbe entrati e che sarebbe continuata, senza interruzioni e turbamenti, all'infinito; cioè l'immeschinimento in una particolare epoca e in una particolare società e in un particolare costume, e con ciò il materializzamento e l'arresto, dell'eterno progresso spirituale. Il quale non ha niente da vedere con la volgare ricerca del piacere e della felicità; tanto che si potrebbe del pari, se cosí piacesse, definirlo un progresso nel sempre piú alto e piú complesso umano dolore. Assai affine alla precedente, sebbene contraria nell'aspetto, è la disposizione di coloro che, per sottrarre sé e il genere umano alle pene e ai danni dei conflitti, vorrebbero smussarne le punte, componendoli con transazioni e con reciproche rinunzie, e stabilire la pace perpetua in questa o quella parte della vita, o nella vita universale. Ma un Leone X e un Lutero sono uomini piú attualmente storici che non un Erasmo, il cui idilliaco ideale di astensione dalle dispute teologiche, di ragionevolezza e di semplice bontà parve ottenere qualche riconoscimento solo un paio di secoli dopo, quando le grandi lotte religiose apertesi ai suoi tempi erano pervenute al compimento e all'esaurimento e si poté respirare nell'umanità e nella tolleranza, mentre sui ben assodati vantaggi conseguiti da quelle, già si venivano preparando nuove lotte e non meno grandi ed aspre.

Che alcune concezioni trascendenti e religiose, guardando al mondo e alla storia come a uno stato di male e di dolore, che sarà risanato e sostituito solamente in un altro mondo, neghino il progresso perché negano la vita stessa, è cosa del tutto coerente. Ma non del pari coerente è la combinazione che si suol fare in talune filosofie, le quali risentono forte l'influsso dei miti religiosi e delle teologie, del concetto del progresso con quello dello stato terminale e paradisiaco, della vita intesa come attività con la vita intesa come stasi, ossia come non-vita. La piú importante di coteste combinazioni, culmine di moltissime altre dello stesso genere, si ritrova in una filosofia che ha piú di ogni altra conferito a interpretare la realtà come storicità, e la vita come sintesi di opposti, e l'essere come divenire, la filosofia hegeliana; la quale, contrariando e compromettendo questi suoi stessi principî, si fa a descrivere le tappe ed il corso progressivo del pensiero per fermare il suo divenire nella filosofia dell'Idea, oltre la quale è impossibile passare; e similmente descrive il corso della religione e dell'arte per immetterlo nella stessa filosofia, in cui entrambe si placano; e percorre la storia universale per coronarla col mondo germanico, che sarebbe il mondo della piena libertà, e con lo stato prussiano, che ne sarebbe la somma e definitiva forma politica. La piú divulgata ai nostri giorni è poi l'altra del materialismo storico, dovuta a un epigono dello Hegel, il Marx, che descrive la storia umana nel suo progresso dall'economia antica o della schiavitú alla medievale o del servaggio e alla moderna capitalistica o del salariato, lungo le quali è sempre gravata dal ferreo giogo della necessità; e, nuovo e definitivo progresso dialettico per negazione della negazione, la vede ora prossima a entrare nello stato terminale e perfetto dell'economia comunistica, che instaurerà sulla terra il regno della libertà. La concezione hegeliana è stata non solo confutata filoso-

ficamente dai critici, ma tutto sconquassata e infranta dalla storia effettuale, la quale nel corso di un secolo è andata oltre di tutti i suoi punti di fermata; ché il pensiero si è proposto problemi dallo Hegel non sospettati, e la poesia ha continuato a produrre opere belle, e lo stato di tipo prussiano non ha resistito agli stati liberi che esso spregiava, e ora non esiste piú, neanche in forma di nostalgico rimpianto, nella stessa Prussia. Quella marxistica, col suo grossolano Assoluto economico, che, tenendo l'ufficio già tenuto dall'Idea, tirerebbe i fili degli avvenimenti, è stata confutata in modo espresso o sottinteso da tutta la critica posteriore, economica, storica e filosofica; e anch'essa è smentita di fatto dalle attuazioni che il sistema comunistico ha ricevute (e piú sarà smentita se questo ne otterrà di piú larghe o diventerà generale), non vedendosi in alcun luogo neppur l'ombra del promesso regno della libertà, e vedendosi in cambio, accanto a vecchi contrasti perduranti, altri nuovi, e la violenta compressione di ogni forma di vita, intellettuale ed estetica non meno che politica, sotto la quale altri contrasti ancora fremono o si preparano. La delusione per questa parte è tanta che ha dovuto affrettarsi a chiamare a soccorso l'illusione, l'illusione che ciò che non si è ora conseguito, si conseguirà nell'avvenire; onde (come è stato argutamente notato) il verbo, in Russia, si coniuga sempre al futuro.

Giustamente perciò all'idea di un progresso che si arresti di sé soddisfatto e beato, è stata opposta l'altra del progresso infinito dello spirito infinito, che genera in perpetuo nuovi contrasti e in perpetuo li supera. Ma giova non smarrire la coscienza che il progresso non è punto una vanificazione delle opere che l'uomo compie, né un'affannosa corsa all'inattingibile: in esso tutto trapassa e tutto si conserva, e se l'umanità è infaticabile, e sempre le resta da fare, se a ogni suo compimento nasce il dubbio e l'insod-

disfazione e la richiesta di un nuovo compimento, di volta in volta il compimento c'è, si possiede e si gode, e l'apparente corsa precipitosa è, in realtà, una successione di riposi, di soddisfazioni nell'insoddisfazione, di attimi fuggenti che sostano nella gioia che li contempla. La riprova piú evidente di ciò è data dall'arte o poesia, non mai paga di sé, creatrice di sempre nuove forme, e le cui opere create stanno pur là, come deità in un sereno Olimpo, fiorenti di forza e di bellezza. Per ogni parte della vita lo storico, che è mosso da un impulso verso l'avvenire, guardando con l'occhio dell'artista il passato, vede le opere umane in questa luce, imperfette sempre e perfette, transeunti e intranseunti ad una.

XI

L'attività morale.

Se si domanda quale sia il fine dell'attività morale, e si sia messa da banda la dottrina teologica dell'obbedienza ai comandamenti imposti dalla persona di un Dio, e rivolta al suo contrario l'altra, che è dei negatori della vita o pessimisti, i quali lo collocano nel mortificare la volontà del vivere fino ad annullarla nell'ascesi o a persuaderla al suicidio universale, si deve rispondere che il fine della morale è di promuovere la vita. « Viva chi vita crea! », cantava Volfango Goethe.

Ma la vita promuovono tutte le forme dell'attività spirituale con le opere loro, opere di verità, opere di bellezza, opere della pratica utilità. Per esse si contempla e si comprende la realtà, e la terra si copre di campi coltivati e d'industrie, si formano le famiglie, si fondano gli stati, si combatte, si sparge il sangue, si vince e si progredisce.

E che cosa mai aggiunge a queste opere belle, vere e variamente utili la moralità? Si dirà: le opere buone. Ma le opere buone, in concreto, non possono essere se non opere di bellezza, di verità, di utilità. E la moralità stessa, per attuarsi praticamente, si fa passione e volontà e utilità, e pensa col filosofo, e plasma con l'artista, e lavora con l'agricoltore e con l'operaio, e genera figli ed esercita politica e guerra, e adopera il braccio e la spada. Si dirà: che in tutte queste opere la morale mette una sua intenzione, che è per l'appunto intenzione morale e non utilitaria. Ma cotesto è un circolo vizioso, definendosi la moralità per l'intenzione e l'intenzione per la moralità, e lasciando tutto indeterminato: della quale indeterminatezza si servirono assai bene i gesuiti per trarne la loro immoralissima «direzione dell'intenzione»; come, nell'estremo opposto, dell'indiscernibilità nell'esterno delle opere morali dalle opere utili si valgono gli utilitaristi per negare l'originalità della morale e identificarla con l'utilità.

La moralità è nient'altro che la lotta contro il male; ché se il male non fosse, la morale non troverebbe luogo alcuno. E il male è la continua insidia all'unità della vita, e con essa alla libertà spirituale; come il bene è il continuo ristabilimento e assicuramento dell'unità, e perciò della libertà.

Bene e male e i loro contrasti, e il trionfo del bene, e il rinascere dell'insidia e del pericolo, non sono effetto dell'intervento di una forza estranea alla vita, nel modo in cui appaiono nelle mitologiche figurazioni del diavolo tentatore e seduttore; ma sono nella vita stessa, e anzi sono la vita stessa, la quale, per parlare in linguaggio naturalistico, vuole specificazione delle funzioni nell'unico organismo, e, per ripetere la cosa in linguaggio filosofico, perpetuamente si distingue nelle sue forme e nel circolo di esse si unifica. Ma, come in ogni organismo c'è la ten-

denza al disorganismo, e la sanità è l'equilibrio dello squilibrio perché domina e rinserra in sé la malattia, così ogni forma speciale, in forza della sua specialità che è la sua individualità, e nell'impeto del suo proprio fare che non può farsi senza impeto, si sforza verso il tutto, e si spinge innanzi quando deve cedere il luogo, avendo raggiunto il proprio fine; e in questo sforzo ed esuberanza distruggerebbe l'unità spirituale e sé medesima, e lo spirito tutto morrebbe, se non fosse da raffrenare e infrenare con le altre che le susseguono e che a lor volta tengono lo stesso metro. Domandarsi perché mai il processo proceda così, o pensare che possa procedere altrimenti senza lotta, senza passaggi faticosi, senza pericoli, senza arresti, senza pencolare verso il male né impigliarvisi, non ha senso, come non ha senso domandarsi perché il « sí » abbia per correlativo il « no », e almanaccare di un puro « sí » scevro di « no » o di una vita che non contenga in sé la morte e non debba sorpassare a ogni istante la morte. Ora, l'azione che mantiene nei loro confini le singole attività, che tutte le eccita ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio, che si oppone in tal modo al disgregamento dell'unità spirituale, che garantisce la libertà, è quella che fronteggia e combatte il male in tutte le sue forme e gradazioni, e che si chiama l'attività morale.

Per tal via è dato intendere come l'attività morale, che per un verso non fa alcuna opera particolare, per un altro verso le faccia essa tutte, e regga e corregga l'opera dell'artista e del filosofo non meno che quella dell'agricoltore, dell'industriale, del padre di famiglia, del politico, del soldato, rispettandole nella loro autonomia e di tutte convalidando l'autonomia col mantenere ciascuna nei suoi confini. Dal che appare l'inetta presuntuosità dei moralisti quando pretendono di moralizzare poesia, scienza ed economia, snaturandole, laddove la moralità le mora-

lizza unicamente col dar loro campo libero a spiegare la loro propria natura. Per la stessa ragione, quel medesimo che l'uomo di gusto sente come brutto, e l'uomo della verità come falso, e l'uomo pratico come discordante dal fine e perciò inutile e dannoso, si ripercuote nella loro coscienza come male, e di esso si chiamano in colpa e provano rimorso morale; onde con filosofica profondità la radice degli errori teorici e delle bruttezze artistiche è stata riposta nel male morale.

E un altro punto si rischiara: perché mai tra le forme della storiografia si sia sempre mirato ad una che è parsa la storia per eccellenza, una storia sopra le storie; e, considerando storie speciali quella dell'arte, della filosofia e della varia attività economica, si sia additata come la vera e propria storia, la storia sopra le storie, quella dello Stato, inteso come stato etico e regola della vita, o quella della Civiltà, che meno imperfettamente designa la vita morale, traendola fuori dall'angustia politica del concetto di stato. Anche le cosiddette Filosofie della storia, in un certo loro aspetto, miravano a questa storia morale; la quale da chi scrive queste pagine ha avuto la denominazione, che ha incontrato qualche fortuna ed è passata nell'uso, di « storia etico-politica », per fare intendere nel titolo medesimo, che la moralità non è la politica o l'utilità, come non è le altre forme dell'attività umana, ma le comprende tutte e tutte le converte, in quanto adempiono al loro fine speciale, in azione etica.

Per ciò stesso, quella storia etico-politica non sta sopra le altre storie né le risolve in sé, ma, tutte compenetrandole, riceve da esse la sua propria concretezza: come, del resto, ciascuna di esse dalle altre tutte. La solidarietà della vita umana non consente al pensatore o all'artista di recidere il legame con le altre forme del fare, dalle quali esso trae i suoi succhi vitali, ponendosi sopra ossia fuori

di quelle o a quelle sostituendosi; né al santo di muoversi in una sfera superiore alle mondane cure, se la santità non voglia diventare oziosa e scoprire il volto dell'egoismo. Il disdegno che l'artista talora prova per la gente intesa alle opere pratiche, o gli uomini pratici per lui, e l'uomo dal sensibile cuore umano per coloro che combattono feroci nell'agone politico, è angustia e non punto superiorità, e, tutt'al piú, è un difficilmente evitabile « morbus opificum ». Di questa solidarietà della vita è conseguenza la solidarietà delle storiografie, ciascuna delle quali a volta a volta emerge dalle altre per reimmergersi nelle altre.

XII

La storia come storia della libertà.

Che la storia sia storia della libertà è un famoso detto dello Hegel ripetuto un po' a orecchio e divulgato in tutta Europa dal Cousin, dal Michelet, e da altri scrittori francesi, ma che nello Hegel e nei suoi ripetitori ha il significato, che abbiamo criticato di sopra, di una storia del primo nascere della libertà, del suo crescere, del suo farsi adulta e stare salda in questa raggiunta età definitiva, incapace di ulteriori sviluppi (mondo orientale, mondo classico, mondo germanico = uno solo libero, alcuni liberi, tutti liberi). Con diversa intenzione e diverso contenuto quel detto è qui pronunziato, non per assegnare alla storia il tema del formarsi di una libertà che prima non era e un giorno sarà, ma per affermare la libertà come l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia.

Come tale, essa è, per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità.

Niente di piú frequente che udire ai giorni nostri l'annunzio giubilante o l'ammissione rassegnata o la lamentazione disperata che la libertà abbia ormai disertato il mondo, che il suo ideale sia tramontato sull'orizzonte della storia, con un tramonto senza promessa di aurora. Coloro che cosí parlano scrivono e stampano, meritano il perdono motivato con le parole di Gesú: perché non sanno quel che si dicano. Se lo sapessero, se riflettessero, si accorgerebbero che asserire morta la libertà vale lo stesso che asserire morta la vita, spezzata la sua intima molla. E, per ciò che s'attiene all'ideale, proverebbero grande imbarazzo all'invito di enunciare l'ideale che si è sostituito, o potrebbe mai sostituirsi, a quello della libertà; e anche qui si avvedrebbero che non ve n'ha alcun altro che lo pareggi, nessun altro che faccia battere il cuore dell'uomo nella sua qualità di uomo, nessun altro che meglio risponda alla legge stessa della vita, che è storia e le deve perciò corrispondere un ideale nel quale la libertà sia accettata e rispettata e messa in condizione di produrre opere sempre piú alte.

Certo, nell'opporre alle legioni dei diversamente pensanti o diversamente favellanti queste proposizioni apodittiche si è ben consapevoli che esse sono proprio di quelle che possono far sorridere o muovere a scherni verso il filosofo, il quale par che caschi sul mondo come un uomo dell'altro mondo, ignaro di ciò che la realtà è, cieco e sordo alle sue dure fattezze e alla sua voce o ai suoi gridi. Anche senza soffermarsi sugli avvenimenti e sulle condizioni contemporanee onde in molti paesi gli ordini liberali, che furono il grande acquisto del secolo decimonono e sembrarono acquisto in perpetuo, sono crollati e in molti altri s'allarga il desiderio di questo crollo, la storia tutta mostra, con brevi intervalli d'inquieta, malsicura e disordinata libertà, con rari lampeggiamenti di una felicità piuttosto intravista che mai posseduta, un accavallarsi di oppressioni, d'inva-

sioni barbariche, di depredazioni, di tirannie profane ed ecclesiastiche, di guerre tra i popoli e nei popoli, di persecuzioni, di esilî e di patiboli. E, con questa vista innanzi agli occhi, il detto che la storia è storia della libertà suona come un'ironia o, asserito sul serio, come una balordaggine.

Senonché la filosofia non sta al mondo per lasciarsi sopraffare dalla realtà quale si configura nelle immaginazioni percosse e smarrite, ma per interpretarla, sgombrando le immaginazioni. Cosí, indagando e interpretando, essa, la quale ben sa come l'uomo che rende schiavo l'altro uomo sveglia nell'altro la coscienza di sé e lo avviva alla libertà, vede serenamente succedere a periodi di maggiore altri di minore libertà, perché quanto piú stabilito e indisputato è un ordinamento liberale, tanto piú decade ad abitudine, e, scemando nell'abitudine la vigile coscienza di sé stesso e la prontezza della difesa, si dà luogo ad un vichiano ricorso di ciò che si credeva che non sarebbe mai riapparso al mondo, e che a sua volta aprirà un nuovo corso. Vede, per esempio, le democrazie e le repubbliche, come quelle della Grecia nel IV secolo o di Roma nel I, in cui la libertà rimaneva nelle forme istituzionali ma non piú nell'anima e nel costume, perdere anche quelle forme come colui che non ha saputo aiutarsi e che invano si è cercato di raddrizzare con buoni consigli viene abbandonato all'aspra correzione che la vita farà di lui. Vede l'Italia, esausta e disfatta, dai barbari deposta nella tomba con la sua pomposa veste d'imperatrice, risorgere, come dice il poeta, agile marinaia nelle sue repubbliche del Tirreno e dell'Adriatico. Vede i re assoluti, che abbatterono le libertà del baronaggio e del clero, diventate privilegi, e che sovrapposero a tutti il loro governo, esercitato per mezzo di una loro burocrazia e sostenuto da un loro proprio esercito, preparare un'assai piú larga e piú utile partecipazione dei popoli alla libertà politica; e un Napoleone, distruttore an-

ch'esso di una libertà tale solo d'apparenza e di nome e alla quale egli tolse apparenza e nome, agguagliatore di popoli sotto il suo dominio, lasciar dopo di sé questi stessi popoli avidi di libertà e resi piú esperti di quel che veramente fosse ed alacri a impiantarne, come poco dopo fecero in tutta Europa, gl'istituti. La vede, anche nei tempi piú cupi e piú grevi, fremere nei versi dei poeti ed affermarsi nelle pagine dei pensatori ed ardere solitaria e superba in alcuni uomini, inassimilabili al mondo che li attornia, come in quell'amico che Vittorio Alfieri scoperse nella Siena settecentesca e granducale, « liberissimo spirto » nato « in prigion dura» dove stava «qual leon che dorme», e pel quale egli scrisse il dialogo della *Virtú sconosciuta.* La vede in tutti i tempi, e nei propizî non meno che negli avversi, schietta e robusta e consapevole solo negli animi dei pochi, sebbene essi soli siano poi quelli che storicamente contano, come solo ai pochi veramente parlano i grandi filosofi, i grandi poeti, gli uomini grandi, ogni qualità di opere grandi, anche quando le folle li acclamano e deificano, pronte sempre ad abbandonarli per altri idoli da farvi chiasso intorno e per esercitare, sotto qualsiasi motto e bandiera, la naturale disposizione alla cortigianeria e servilità; e per questo, per esperienza e per meditazione, l'uomo pensa e dice a sé stesso che, se nei tempi liberali si ha la grata illusione di godere di una ricca compagnia, e se in quelli illiberali si ha l'opposta e ingrata illusione di trovarsi in solitudine o in quasi solitudine, illusoria era certamente la prima credenza ottimistica, ma, per ventura, illusoria è anche la seconda, pessimistica. Queste, e tante altre cose simili a queste, vede, e ne conclude che se la storia non è punto un idillio, non è neppure una « tragedia di orrori », ma è un dramma in cui tutte le azioni, tutti i personaggi, tutti i componenti del coro sono, nel senso aristotelico, « mediocri », colpevoli-incolpevoli, misti di bene e di male, e

tuttavia il pensiero direttivo è in essa sempre il bene, a cui il male finisce per servire da stimolo, l'opera è della libertà che sempre si sforza di ristabilire, e sempre ristabilisce, le condizioni sociali e politiche di una piú intensa libertà. Chi desideri in breve persuadersi che la libertà non può vivere diversamente da come è vissuta e vivrà sempre nella storia, di vita pericolosa e combattente, pensi per un istante a un mondo di libertà senza contrasti, senza minacce e senza oppressioni di nessuna sorta; e subito se ne ritrarrà inorridito come dall'immagine, peggio che della morte, della noia infinita.

Ciò posto, che cosa sono le angosce per la perduta libertà, le invocazioni, le deserte speranze, le parole di amore e di furore che escono dal petto degli uomini in certi momenti e in certe età della storia? È stato già detto di sopra in un caso analogo: non verità filosofiche né verità storiche, ma neppure errori o sogni; sono moti della coscienza morale, storia che si fa.

LO STORICISMO E LA SUA STORIA

I

Il suo carattere proprio e l'inizio dell'età che fu sua.

« Storicismo », nell'uso scientifico della parola, è l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia. Correlativa a quest'affermazione è la negazione della teoria che considera la realtà divisa in soprastoria e storia, in un mondo d'idee o di valori, e in un basso mondo che li riflette, o li ha riflessi finora, in modo fuggevole e imperfetto, e al quale converrà una buona volta imporli facendo succedere alla storia imperfetta, o alla storia senz'altro, una realtà razionale e perfetta. E poiché questa seconda concezione è nota col nome di « razionalismo astratto » o « illuminismo », lo storicismo si svolge in opposizione e polemica contro l'« illuminismo », e sopr'esso s'innalza.

Tale polemica ha il suo nerbo nella dimostrazione che le idee o valori, che sono stati assunti a modelli e misura della storia, non sono idee e valori universali, ma fatti particolari e storici essi stessi, malamente innalzati a universali. Cosí l'idea della bellezza, che serviva da misura per giudicare le opere dell'arte nella critica accademica, racco-

glieva linee astratte dalla particolare bellezza di Virgilio o di Raffaello; le idee del diritto naturale erano, in fondo, gl'istituti giuridici attuati o disegnati, o di lontano invocati e presagiti, nel sei e settecento; le idee morali, le regole e le virtú formatesi nella civiltà antica, o in quella antico-cristiana e moderna. Gli stessi sistemi, chiusi e fissi, di filosofia, e quel che ne trapassa nella comune accettazione e convincimento, si riferiscono, in ciò che hanno di vivo e di vero, a certi determinati problemi attuali e storicamente particolari, e perciò non possono valere per tutti gli altri problemi del passato e dell'avvenire. Le vere idee, i veri valori di carattere universale posseggono, invece, questa potenza di comprendere tutte le piú varie opere della vita artistica, morale, giuridica, intellettuale, da quelle che si considerano rozze ed elementari alle piú complesse ed affinate, opposte che sembrino o si comportino tra loro; e sono, dunque, non modelli e generalizzazioni empiriche, ma concetti puri o categorie, creatrici e giudicatrici perpetue di ogni storia.

Il Meinecke [1], invece, fa consistere lo storicismo nell'ammissione di quel che d'irrazionale è nella vita umana, nell'attenersi all'individuale senza per altro trascurare il tipico e il generale che vi si lega, e nel proiettare questa visione dell'individuale sullo sfondo della fede religiosa o del religioso mistero. È la posizione intellettuale già nota come quella del Ranke, di cui il Meinecke si dimostra fedele e fervente discepolo e che ammira a segno da tenerlo il genio

---

[1] FRIEDRICH MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus. I. Vorstufen und Aufklärungshistorie. II. Die deutsche Bewegung* (München u. Berlin, Oldenbourg, 1936). Poiché il mio modo di considerare questo problema è, per ragioni che espongo nel testo, in piú punti diverso o complementare rispetto a quello del Meinecke, mi preme di dire, qui nel principio, che dal suo libro, per dottrina, acume e solidità del tutto degno dell'autore, molto è dato imparare a chi studia il difficile argomento.

stesso dello storicismo, lo storicismo nella sua manifestazione piú perfetta. Ma lo storicismo vero, in tanto critica e vince il razionalismo astratto dell'illuminismo, in quanto è piú profondamente razionalista di esso e, correggendone l'astrattezza, ne accoglie e attua l'esigenza col sostituire alle idee pseudoassolute dell'illuminismo le assolute categorie e la sintesi a priori dell'esperienza. Cosicché non è poi costretto a scendere a patti con quel che si suol chiamare l'« irrazionale », e che tale sembra all'illuminismo che lo dispregia e vuole strapparlo e buttarlo via; perché lo storicismo, con l'accettarlo e col comprenderlo nell'ufficio che adempie, lo scopre a suo modo razionale e ne definisce le forme peculiari, prima non intese o non bene intese. Né può porre a sé accanto o sopra di sé la rivelazione religiosa o l'adorazione del mistero e l'agnosticismo, cose incomportabili con l'esser suo, che non conosce altra rivelazione se non quella che il pensiero fa di sé a sé con la critica, nessun mistero fuori del continuo superamento del mistero che si compie pensando, nessun agnosticismo che non sia ignoranza che si risana e nessuna realtà oltre la storia, che è assoluta immanenza. La stessa conoscenza dell'individuale, sulla quale il Meinecke tanto insiste e alla quale giustamente dà gran rilievo come carattere dello storicismo, non è di certo, in istoria, la visione individuata ed astorica del poeta, nella quale il sentimento si trasforma in immagine pura, ma è l'affermazione della realtà e qualità di questa o quella forma individuale; e, dunque, è un individuale razionalizzato e, solo mercé dell'universale, storicamente individuato. A questo individuale, al quale non poteva pervenire il vecchio razionalismo illuministico per aver separato individuale e universale e fattone due astrazioni e due empirismi sterili, perviene il razionalismo concreto o storicismo, che certamente si distingue dall'altro per la sua forza individuante, ma appunto perché questa

forza individuante è forza logica di universale. Rimossa l'indebita separazione, l'universale palpita nella realtà non altrimenti che col palpito dell'individuale; e quanto piú si ficca l'occhio al fondo di questo, piú si vede a fondo l'universale.

La definizione, che abbiamo data, assegna tutt'insieme la genesi o nascita che si dica dello storicismo, la quale non può aver luogo per azione di cose esterne, ma solo nella mente logica, come la genesi di una poesia è nella fantasia poetica. In effetto, quella nascita è la risoluzione delle difficoltà sorgenti dalla soluzione illuministica del problema della storia; e sempre che, in circostanze pur varie e diverse, si ripresenterà sostanzialmente quella sorta di soluzione, dal suo seno verrà fuori, per opposizione e correzione, per antitesi e sintesi, lo storicismo.

Non pare, dunque, che ci sia altro da dire per questa parte, salvo che non si voglia pensare che i pensieri non siano pensieri ma immagini, sentimenti, impressioni variamente associati, e che la genesi se ne chiarisca col dare di questi fatti e dei loro aggruppamenti una descrizione psicologica. Quel che si può ulteriormente ricercare ancora, è una storia non della genesi logica, ma dell'inizio e del crescere e dell'estendersi dello storicismo nella particolare età che da esso prende il nome.

A consimile storia praticamente intende il libro del Meinecke, il quale presuppone o tocca solo per incidente (e nel modo che si è veduto non in tutto soddisfacente) il problema della genesi logica, ma è ampio e particolareggiato nell'indagare ed esporre la formazione storica della coscienza storicistica, che giudica, quale fu, una profonda « rivoluzione »: concordando con un noto giudizio di lord Acton, il quale tra la storiografia del tempo del Gibbon e quella nuova diceva correre la medesima differenza che tra l'astronomia prima e dopo il Copernico. Certo, parlando

con rigore, il momento storicistico non è mai mancato nella storiografia, perché non mai è mancato nello spirito umano; e le storie scritte prima di quel tempo non potrebbero esser considerate come storie, e come tali ripensate e riadattate e sviluppate, se non lo avessero piú o meno in sé, ora come sottinteso, ora episodicamente espresso. Ma l'intensità e la continuità e la primarietà che esso ha ottenute nell'epoca che ne prende il nome, sono cosí grandi e forti da permettere di metaforizzarlo come un avvenimento affatto nuovo, come la coscienza per la prima volta acquistata di una potenza della mente umana. Segno di ciò recano, nel nostro odierno conversare, i detti, quasi proverbiali, sulla « storia che è storia », sulla sua « oggettività » e « necessità », sulla « vanità di litigare sui fatti accaduti », quasi contestandone l'incancellabile esistenza; e, correlativamente, il disuso, o la citazione accompagnata da sorriso, dell'altro detto, un tempo universalmente accettato e ripetuto, della storia « maestra della vita », avente per fine d'insegnare ed esemplificare precetti di accorgimento politico e norme morali, ossia un fine fuori di sé stessa, al che si contrappone che la storia ha per fine « unicamente di narrare e far intendere quel che è accaduto », nei proprî modi in cui è accaduto, ossia ha per fine sé stessa.

Ma in qual punto s'iniziò questa rivoluzione spirituale, cioè quando ebbe principio l'età dello storicismo? Se lo storicismo è critica dell'illuminismo, l'età sua, che succede all'età gloriosa dell'illuminismo, non può prender le mosse se non dal punto in cui l'illuminismo portò all'estremo sé medesimo e per tal modo urtò fragorosamente contro i suoi proprî limiti e rese visibili agli occhi di tutti i suoi contrasti con la realtà e le sue proprie contraddizioni. Ciò accade, come è noto, in conseguenza della Rivoluzione francese e dié il carattere al secolo decimonono, nella sua distinzione non cronologica ma concettuale dal secolo decimot-

tavo. Senonché questo intuitivo e comune giudizio, che ha piena rispondenza nella verità criticamente accertata e ragionata, viene ora assai di frequente contestato per effetto della dimenticanza o del fraintendimento di quel che propriamente sia il procedimento onde si assegna il loro vario carattere alle varie epoche. Un'epoca storica non coincide col carattere che le si assegna nella guisa di due vocaboli sinonimi di un medesimo concetto, perché, in quanto la vita di un'epoca è vita umana, essa ha in sé tutte le forme e tutte le manifestazioni della vita umana, e in tal riguardo non richiamerebbe altra riflessione che quella, certamente poco storiografica, dell'autore dell'*Ecclesiaste* sul « quod est ipsum quod futurum » e sul « nihil sub sole novum ». Il carattere, che le si assegna, è in funzione dell'interesse mentale dello storico, che dà rilievo a quanto si lega alla sua particolare ricerca e ai suoi problemi, e perciò ricorre a speciali concetti classificatorî, che si chiamano categoriali o funzionali, e col loro aiuto distingue e determina il dominio maggiore o minore o il predominio che hanno, nelle varie epoche, certe qualità di atti rispetto a certe altre qualità. Deboli intelletti raziocinanti, volendo confutare la caratterizzazione cosí con molta industria formata di un'epoca, cadono facilmente nel sofisma di addurre fatti, che possono sempre notarsi in ogni epoca, di diversa qualità da quelli di cui si è affermato il predominio, e di credere di aver giustificato a questo modo la verità di un diverso criterio interpretativo, la cui giustificazione, del resto, non potrebbe compiersi se non in sede di pura filosofia e logica filosofica. Cosí si assiste ora, anche in Italia, alle mirabolanti teorie sul Medio evo, che sarebbe stato civile assai piú del Rinascimento, o sul Rinascimento, che sarebbe stato cristiano, o sull'Umanesimo, che sarebbe stato quasi una nuova patristica, o sulla Controriforma, che sarebbe stata principio di nuova vita, o su Niccolò Machiavelli conver-

tito in moralista, o su Giuseppe Mazzini convertito in reazionario, e altrettali scempiaggini, non prive talvolta di ecclesiastica o politica furbizia. Per attenerci alla storia dello storicismo e rimanere nella sfera dottrinale, in un errore analogo è, per mera irriflessione, scivolato testé il Cassirer [1] col prendere a difendere l'età dell'illuminismo dalla taccia di antistoricismo, cioè dalla taccia che porta nella stessa natura sua e nello stesso suo nome; nel che, se anche egli non avesse scambiato (come ha scambiato) per « storicismo » l'erudizione e la critica delle testimonianze — le quali cose per sé non sono punto storicismo [2], — e se anche si fosse ristretto a ricercare i rari momenti veramente storicistici nella letteratura del secolo decimottavo, non perciò avrebbe redento da quella taccia l'illuminismo, ma mostrato soltanto (cosa, del resto, affatto ovvia) che nel secolo decimottavo persistevano, insieme con l'illuminismo, motivi antilluministici dovuti al passato, o se ne affacciavano altri che prenunciavano l'avvenire, cioè il secolo decimonono.

Il Meinecke, assai piú avveduto e che non cade in queste confusioni, nell'esporre la nascita dello storicismo si chiude nel secolo decimottavo, ricercandone per l'appunto gli sparsi elementi o gli addentellati in filosofi come Shaftesbury, Leibniz, Vico e altri minori, in istorici e politici francesi (Voltaire, Montesquieu, Turgot, Condorcet, Rous-

---

[1] *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, Mohr, 1932).

[2] Nello stesso scambio altri incorrono; per es., P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (Paris, 1935), I, 63, parlando del pirronismo storico di quel tempo: « Il y avait cependant un moyen de refaire l'histoire: par l'érudition »; e, descritto il gran lavorio degli eruditi, pp. 65-66: « Mais quand, aussi, la besogne sera-t-elle achevée? combien faudra-t-il d'années, de décades et de siècles, pour que l'on sache sans supposer, pour que l'on affirme sans mentir? C'est une tâche presque désespérante que de retrouver quelques pierres seulement de la mosaïque immense », ecc. Per intendere la reale condizione degli spiriti in quel secolo, giova considerare che antistoricismo e erudizione non solo vivevano pacificamente l'una accanto all'altro, ma che gli eruditi, quando si provavano a pensare, pensavano, seguendo le idee del tempo, da antistorici.

seau, ecc.), in istorici illuministici inglesi (Hume, Gibbon, Robertson), in inglesi preromantici (Blackwell, Wood, Percy, Ferguson, Burke, ecc.), e poi nel Lessing e nel Winckelmann, e soprattutto nei tre, per questa parte, a suo giudizio, maggiori, il Möser, lo Herder e il Goethe: col quale ultimo, al declinare di quel secolo e all'inizio del nuovo, lo storicismo sarebbe pervenuto alla sua espressione piú ricca. La vera rivoluzione, che moralmente si manifesta nel nuovo sentimento di riverenza verso il passato e letterariamente nella nuova intonazione presa dalla storiografia e dottrinalmente nell'alto storicismo di una filosofia come quella dello Hegel, — dello Hegel che appunto non rigettò già semplicemente l'illuminismo dal quale anche lui proveniva, ma lo risolse in un piú profondo e piú complesso razionalismo, — tutto ciò rimane fuori del suo racconto, che dà soltanto il prologo di questo movimento storico, cioè in effetto (quantunque a lui non paia cosí) si aggira tutto tra « precursori ». Ma anche questo concetto di precursori e di precorrimento merita di esser meglio determinato, potendosi intendere in un modo affatto generico e improprio, e in un altro specifico e proprio. Nel primo senso, poiché tutta la storia precedente precorre la seguente e vi confluisce, si possono dire (e sarebbe un dire alquanto tautologico) precursori tutti i pensatori, anzi tutti gli uomini, che precedono un dato avvenimento, cosí prossimamente come risalendo su nei secoli dei secoli; ma, nel secondo, precursori sono unicamente quelli che, in condizioni ancora immature o avverse, anticipano il pensiero o l'azione che poi si attuerà largamente e formerà epoca; cioè, nel caso nostro, criticano l'astrattezza del razionalismo illuministico e lo risolvono nel razionalismo dello svolgimento storico. In questo senso rigoroso e critico, lo storicismo non presenta, nel secolo decimottavo, se non un solo vero e proprio precursore, Giambattista Vico, del quale il Meinecke (con-

trariamente al Cassirer, che arbitrariamente lo aveva tagliato fuori perché rimasto senza efficacia sui tempi suoi[1]) tratta in un accurato e diligente paragrafo[2], pur non assegnandogli il posto unico, la figura di solitario, che gli spetta. Quasi mi duole di dovere insistere su questo punto, perché ultimamente, in una rivista filosofica inglese, ho letto che il giudizio recato dai critici e storici italiani sul Vico, e accolto in una recente monografia inglese, è « nato sotto l'efficacia di un sentimento nazionalistico »[3]: sospetto, se non offensivo, sempre fastidioso, oltre che ingiusto, per chi sa di tener ben distinto nell'animo suo scienza e nazione, scienza e politica, e di analizzare concetti e non punto di aprir la porta a sentimenti che per quanto politicamente possano stimarsi elevati, introdotti in una sfera diversa, di colpo diventano, peggio che biasimevoli, risibili. Il fatto, documentato e criticamente indubitabile, è che nel pensiero del Vico si trova, nel modo piú spiccato, la consapevole opposizione all'illuminismo, da lui appreso, come poteva e doveva, nella forma originaria di giusnaturalismo e cartesianismo e di storia polemica e fondata sugli ideali della società moderna europea e sulle idee chiare e distinte; e in lui si vede la redenzione di tutte quelle cose che il

---

[1] Op. cit., pp. 379-80.

[2] Op. cit., I, 56-74. Mi si consenta per altro di notare che il Vico attribuí carattere di « probabilità » alla conoscenza storica (p. 59) solo nella prima forma della sua gnoseologia, quella del *De antiquissima*, ma nella seconda e matura, quella della *Scienza nuova*, ne affermò l'assoluta verità, perché vi si attua a pieno la conversione del vero col fatto; e questa è la sua capitale scoperta gnoseologica. Anche non credo che si possa riportare la legge vichiana dei corsi e ricorsi storici a residuo di giusnaturalismo (p. 70); tanto vero che lo stesso Meinecke (p. 71) dà rilievo alla « potente differenza » di essa rispetto al giusnaturalismo, in quanto legge non di essere e di persistere, ma di svolgimento. Se mai, il Vico la modellò sulle grandi leggi che la scienza fisica veniva escogitando per le rivoluzioni nel mondo della natura.

[3] T. E. Jessop, a proposito del libro dell'Adams, in *Philosophy* di Londra, vol. XI (1936), n. 42, pp. 216-18.

razionalismo intellettualistico aborriva, tenendole irrazionali, il loro innalzamento a peculiari forme di razionalità, distinte, opposte e legate alle altre che sole si solevano riconoscere come tali (fantasia verso filosofia, forza verso diritto); e, insieme con questo, la giustificazione delle forme primitive e barbariche della società, come gradi necessarî e positivi della storia e pertanto della civiltà, se da esse vien fuori la civiltà specificamente detta. Risuona in lui (ricordo solo qualche tratto e qualche parola) la sentenza, sommamente storicistica, che la « generis humani respublica » non è già la repubblica costruita di suo capo da Platone, ma è la storia tutta, cosí come essa si svolge « per varia utilitatum et necessitatum humanarum rudimenta, sive adeo per ipsarum sponte rerum oblatas occasiones ». La nulla o scarsissima efficacia culturale, dal Vico esercitata ai suoi tempi e per gran parte del secolo decimottavo, conferma la profondità della sua critica e della sua teoria, che già nei primi enunciati scorgeva e confutava le ulteriori ed estreme conseguenze del giusnaturalismo e cartesianismo, destinati a sboccare nell'enciclopedismo e nel giacobinismo, e a esse contrapponeva i nuovi concetti che sarebbero poi sorti un po' dappertutto e avrebbero preso vigore e autorità nel secolo seguente. Ma quella genialità anticipatrice è insieme riprova del suo anacronismo e della sua inefficacia nella vita sociale di quel tempo, perché (come disse argutamente il De Sanctis [1]) le giovani generazioni

[1] *Storia della letteratura italiana*, ediz. Croce, II, 301: « Un discorso simile sarebbe parso una stranezza a quegli uomini pieni di odio e di fede. E qualcuno poteva rispondergli: — Fàtti in là e sta' fra le tue nuvole, e non venire fra gli uomini, ché non te ne intendi. Il passato tu lo hai studiato su' libri: è la tua erudizione. Ma il passato è per noi cosa reale, di cui sentiamo le punture a ogni nostro passo. Il fuoco ci scotta, e tu ci vuoi provare che, perché è, ha la sua ragion d'essere. Lascia prima che noi lo spengiamo, e poi ci parla della sua natura. Quando ci avremo tolto di dosso codesto passato, nostro martirio e de' padri nostri, forse allora potremo essere giusti anche noi e gustar la tua critica ».

erano allora intente ad abbattere i resti di quel passato che il Vico interpretava e comprendeva e storicamente giustificava, e che anch'esse, a volta loro, avrebbero cosí interpretato e compreso e giustificato, ma soltanto dopo averlo interamente abbattuto: quando, cioè, dopo la Rivoluzione francese, si fossero fatte da illuministiche ed enciclopedistiche e giacobine, romantiche, storicistiche e liberali.

Nessun altro dei precorrimenti storicistici che il Meinecke passa in rassegna può reggere al confronto di questo del Vico, perché o sono lumi deboli e fuggevoli, che si combinano ecletticamente con idee diverse e opposte; o sono espressioni di vario conservatorismo e talora di sentimentalismo politico e sociale, il che non è genuino storicismo; ovvero consistono in avvedimenti di realistico governo e di ragion di Stato, il che neppure è storicismo genuino. Certo, per alcune parti, coteste teorie sfiorano lo storicismo e si rinnovano poi in esso inverandosi; ma nel riconoscere tali intrecci e relazioni bisogna adoprare attento e sottile discernimento, rammentando che qualcosa di simile accade persino di pensieri e dottrine di autori odiatori della ragione e ligi alle credenze religiose tradizionali, come il De Maistre [1] e lo Haller. Pure né l'uno né l'altro dei due meritano il nome di storicisti, per la capitale ragione che si è detta: che lo storicismo ha assimilato e convertito in succo e sangue l'illuminismo (come il Vico riceveva in sé Cartesio e, col combatterlo, lo approfondiva), laddove quegli autori o non lo avevano in nessun modo accolto o presto l'ebbero ributtato; cosicché, se taluni fatti da essi osservati e taluni loro singoli concetti convergono con quelli dello storicismo, le interpretazioni e sistemazioni che ne danno sono tanto diverse ed estranee quanto i criterî ai quali si attengono.

---

[1] Sul De Maistre si veda, anche per questa parte, il saggio dell'OMODEO, in *Critica*, XXXIV-V (1936-37).

Tuttavia, tratti e lampi storicistici, alcuni di carattere impuro e retrivo, altri schietti e progredienti, sono ben notati dal Meinecke in parecchi degli scrittori del secolo decimottavo dei quali discorre (nel Möser il forte senso del legame tra l'alto e il basso dell'uomo, dello svolgimento organico degl'istituti politici, dei periodi storici determinati secondo siffatti cangiamenti e non sopra notazioni cronologiche ed estrinseche; nello Herder, l'intelligenza per la poesia primitiva, popolare, orientale, delle nazioni straniere; e simili). Ma troppe altre volte egli considera storicismo quelli che sono stadî mentali che bisognava percorrere per giungere alla concezione della vita come storia, e pensieri che, da esso corretti o trasformati, in esso s'inquadrarono. Perché mai (per dare un esempio) il Leibniz, il quale considerava la storia nel modo tradizionale come mera materia di riflessioni e precetti morali e politici, e che nei suoi lavori storici si comportò da semplice erudito, sarebbe « precursore » dello storicismo? Non certo (come crede, almeno per qualche rispetto, il Meinecke) per avere asserito l'originale valore dell'individualità nella sua escogitazione delle monadi, perché la monade leibniziana è proprio il contrario dell'individualità storica, che è individualità degli atti e non già delle anime-sostanze, onde bisogna di continuo allontanare, e anzi annullare, l'idea della monade per pensare storicamente il processo d'individualizzamento e di disindividualizzamento, di vita e morte e nuova vita, che è il corso della storia. Si dovrà, dunque, restringere l'affermazione nei termini che, senza il dinamismo leibniziano, senza la sua « lex continui », senza le sue « petites perceptions », senza il suo « nisi intellectus ipse », non sarebbe accaduto quel che accadde nello svolgimento del pensiero prekantiano, kantiano e postkantiano, e particolarmente hegeliano, quello che in ultimo si configurò come filosofia dello svolgimento e storica. La qual cosa è verissima, es-

sendo impossibile pensare la storia del pensiero nel secolo decimottavo e nel seguente, quando si sopprima l'opera di un Leibniz; ma impossibile è parimente pensarla quando si sopprima l'opera di qualsivoglia altro pensatore, e non solo di quel secolo, ma di tutti i precedenti e della remota antichità. Il medesimo è da osservare della concezione platonica e neoplatonica, alla quale il Meinecke dà gran risalto nello storicismo, e che è anch'essa una tra le molte altre forme della filosofia, ciascuna in qualche modo efficace nel pensiero attuale. Siffatto metodo di considerare storicismo tutto quanto si versò e confluí nell'idea dello storicismo conduce il Meinecke a dare la maggior parte della sua trattazione, e anzi la parte risolutiva e terminale, al Goethe; cioè a colui che, per comune consenso, è stato sempre tenuto pochissimo storico, rivolto a contemplare l'eternamente umano, e di cui sono noti i motti, spesso sprezzanti, che gettò sulla storia e sulle vane sue pretese. Questo comune giudizio può ben essere, qua e là, mitigato e temperato col mostrare, come fa il Meinecke, che quei motti avevano sovente giusti motivi ed erano intesi assai meglio di quel che le parole non sonassero, e col far valere altre osservazioni e massime goethiane, importanti per la stessa metodologia storica; ma, insomma, per isforzi che si facciano, il Goethe non potrà mai cangiare la sua naturale fisionomia ed essere trasfigurato in critico ed eversore dell'illuminismo e in religioso contemplatore della storia, e giudicato, anzi, in questo riguardo, nientemeno che superiore allo Hegel [1]. Nondimeno, in qual modo intendere, in qual modo esporre con compiutezza e coerenza il movimento degli spiriti nella seconda metà del secolo decimottavo e nei secoli seguenti, e il loro indirizzarsi verso la visione della storia e verso l'ideale della vita come indefesso lavoro che

[1] Op. cit., I, 631.

procede sempre piú in alto, ove si prescinda dal pensiero e dal sentimento del gran poeta e del gran saggio che fu Volfango Goethe, da quel suo pensare e sentire che la concezione storica della vita ha accolto e collocato al posto che gli spetta nel suo sistema? Il Meinecke ha ragione nel non voler che si dimentichi quanto noi, uomini moderni, e anche storici moderni, dobbiamo al Goethe; ma ha ragione in senso generico e non in senso specifico, a un dipresso come se insistesse che non bisogna dimenticare Platone e Aristotele, Omero e Shakespeare, Polibio e Machiavelli, che sono tutti in noi vivi. Che se si vuol fare questione della maggiore o minore, e piú lontana e piú vicina, efficacia dell'uno o l'altro sistema per sé preso, non è possibile evitare in queste considerazioni il trapasso dalla verità scientifica alle predilezioni personali, per le quali s'isola un elemento dal complesso degli elementi e lo si fa primeggiare sugli altri: il che può giovare, tutt'al piú, a richiamare l'attenzione sopra alcuni elementi disconosciuti o non adeguatamente estimati. Sotto questo riguardo, a me piacerebbe ricordare l'efficacia esercitata nella teoria dello svolgimento e dello storicismo dalla lenta formazione, dal secolo decimosesto al decimottavo, della scienza della poesia o estetica, per un verso, e della scienza politica per l'altro [1], le quali validamente entrambe operarono a richiamare le menti dall'astratto al concreto e a fornire i mezzi per vincere la trascendenza dei valori.

[1] Rimando alla dimostrazione che di ciò ho data nel mio saggio: *Le due scienze mondane* (in *Ultimi saggi*, 3ª ed., Bari, 1963, pp. 44-60).

II

La sua maggiore o minore pienezza e il suo rapporto con la vita politica.

Un'altra osservazione, non priva d'importanza, mi par che sia da fare circa una domanda che corre attraverso tutto il libro del Meinecke e, del resto, si ritrova anche presso altri: cioè, in quale autore o in quale opera lo storicismo ottenga la sua forma perfetta e definitiva. A questa domanda il Meinecke, come si è già detto, è tratto a rispondere pronunziando il nome del Goethe e, subito dopo, quello del Ranke, che sarebbe stato, in rapporto allo storicismo, una sorta di Goethe filtrato e chiarificato. Del Goethe si è detto, e non diremo quanto sia poco persuasiva l'asserzione che un pensiero, iniziato attraverso la poderosa mente di un Vico, e passato attraverso la mente sovrana di uno Hegel, abbia preso la forma perfetta in quella tanto minore, tanto filosoficamente indifferente e inesperta, di un Leopoldo von Ranke; ma osserveremo invece che la domanda stessa circa la forma perfetta e definitiva dello storicismo, pecca di antistoricismo. Lo storicismo è un principio logico, ed è anzi la categoria stessa della logica, la logicità intesa in modo adeguato, quella dell'universale concreto, e perciò, come si è già avvertito, vive sempre piú o meno efficace negli spiriti, e visse largamente efficace nell'età storicistica; ma, come in nessun uomo o in nessun tempo è mai del tutto assente, cosí in nessun ingegno, per fatiche che vi abbia speso intorno, per altezza che egli possieda, può ricevere forma ultima e definitiva, ché anzi, come spesso accade, negli stessi uomini, negli stessi libri, negli stessi tempi, si trova frammisto con proposizioni che lo disconoscono e lo

negano: persino in coloro stessi che furono i creatori dell'età storicistica. Il Vico, che non ammetteva altra realtà delle umane repubbliche che la loro storia, la quale si svolge sopra un eterno corso e ricorso spirituale dal senso all'intelletto, dalla forza alla moralità, materializzò poi il suo circolo ideale, e la storia venne con ciò perdendo in lui l'individualità dei suoi atti, che sono storici in quanto non si ripetono, e la storiografia gli si venne scolorendo in una statica sociologia, e il concetto del progresso e dell'unicità del corso storico gli mancarono. Lo Hegel, che pose in netti termini il gran principio che « tutto ciò che è reale è razionale, e ciò ch'è razionale è reale », ebbe non so quale paura esso stesso dinanzi a questa parola che il suo genio gli aveva dettata, e s'imbrogliò e si smarrí, e ridistinse da capo un razionale che è veramente razionale e necessario, e un reale che è cattivo e accidentale [1]; e, d'altra parte, temporalizzò le categorie della sua logica-metafisica in epoche storiche, e, se non concepí la storia, come il Vico, perpetua ripetizione in un circolo di epoche, la fece tuttavia fermare in un'epoca definitiva, chiudendo in sistema il passato e precludendo l'avvenire; e, come il Vico, lasciò un dualismo tra storia e natura [2]. Un Ranke, senza dubbio, non si mette a rischio di cadere in questi errori del Vico e dello Hegel; ma neppure possiede le verità pensate da

---

[1] Per queste oscillazioni della formula hegeliana sul razionale e reale v. *Saggio sullo Hegel* (quarta edizione, Bari, 1948, pp. 157-59) e *Ultimi saggi* [3], pp. 243-4.

[2] Questo dualismo fu poi scosso di fatto dall'avviamento storico che le scienze naturali presero e che culminò nel nome del Darwin, avviamento al quale lo Hegel, già ai primi segni, si mostrò risolutamente contrario. Ma certamente l'asserzione di fatto non bastava e la critica di quel dualismo doveva esser condotta filosoficamente, richiedendo un rigetto della vecchia e scolastica tripartizione della filosofia, accettata anche dallo Hegel (logo-natura-spirito), e una revisione critica della stessa logica hegeliana. La quale critica e ricostruzione fu da me esposta altrove, ed esce dal disegno del libro presente: sicché basti qui averla accennata per ricordo.

quei grandi, che contenevano in sé la virtú di correggere gli stessi grandiosi errori nei quali essi si erano sviati e nei quali il Ranke non poteva nemmeno sviarsi applicando qui il luterano e salutare « Pecca fortiter! ». Attraverso quegli errori e vincendoli, lo storicismo, come la filosofia in generale, si accresce e sale sempre piú in alto: attraverso quegli errori che sono segni di problemi che, mal risoluti dapprima, per ciò stesso si travagliano per trovare la loro posizione esatta e la loro soluzione. Che cosa farci? La vita è, in ogni istante, perfetta-imperfetta, e cosí la filosofia e la congiunta storiografia.

Il Meinecke celebra quella che chiama « rivoluzione storicistica » come la seconda grande rivoluzione, dovuta alla Germania nei tempi moderni, dopo quella della riforma protestante. Veramente, la Riforma, nell'età che da essa si denomina, fu piuttosto un gran fermento che una rivoluzione spirituale, la quale, in definitiva, è sempre operata dalla ragione, che è, come ben dice la sentenza comune, il carattere proprio dell'uomo, e perciò il principio unico dei suoi avanzamenti e delle sue rivoluzioni. Né la fantasia né il sentimento né la mistica né il cieco impulso né la violenza guidano e compiono di per sé i profondi cangiamenti degli spiriti e delle menti. Comunque, tra l'una e l'altra delle due enunciate rivoluzioni corse di mezzo il giusnaturalismo, l'idea della religione naturale, l'illuminismo, che esso, come si è veduto, e non il protestantesimo, forní il logico antecedente dello storicismo; e il Meinecke sa bene, e lo particolareggia nella sua storia, che l'illuminismo non fu tedesco nelle sue origini (nelle remote origini fu piuttosto italiano, e piú particolarmente sociniano), ma soprattutto francese e inglese e, diventando europeo, investí anche la Germania che vi partecipò e vi informò il suo stesso protestantesimo, il quale solo con l'illuminismo sviluppò i germi che racchiudeva di libero pensiero. Il Meinecke

stesso, nel render conto dei precorrimenti dello storicismo, ha spaziato nella letteratura inglese, francese e italiana, e piú ancora avrebbe potuto spaziarvi. Con queste restrizioni e avvertenze, il suo giudizio che la rivoluzione storicistica fu precipuamente opera tedesca, è da accogliere; ma non perché la effettuassero il Möser, lo Herder e il Goethe (e, col Goethe, Leopoldo von Ranke), ma perché la filosofia, che allora si levò altissima in Germania sorpassando quella degli altri popoli, pose alcuni dei principali fondamenti dell'edificio ancora in costruzione, della filosofia storica. Gli autori della rivoluzione furono Kant e Fichte e Schelling e, in modo piú diretto e con consapevolezza maggiore degli altri, Hegel, e tutti i minori intorno a essi, nei quali (per esempio, in Federico Schlegel) lampeggiano gli stessi pensieri.

Sotto un altro aspetto è da tener presente che una rivoluzione mentale, veramente piena e viva, si lega a una correlativa rivoluzione morale, a un nuovo orientamento e atteggiamento rispetto ai problemi della vita pratica; e tra le due si stabilisce un circolo mediante il quale si rinvigoriscono e si ampliano a vicenda. Il correlativo dello storicismo, erede dell'illuminismo, era, nella vita attiva e pratica, l'indirizzo nuovo della libertà, non piú astratta e atomica come nell'illuminismo, ma concreta e unificata con la vita sociale e storica. Ora, in Germania, per le particolari condizioni politiche del paese, arretrate rispetto a quelle dell'Inghilterra e della Francia (e in certo qual modo anche dell'Italia, la quale era passata attraverso molteplici esperienze politiche, né le aveva del tutto dimenticate), il processo si squilibrò verso la teoria a scapito della pratica; e parve, sebbene non potesse essere e non fosse in tutto cosí, una rivoluzione di carattere esclusivamente teorico. Questa scissione del pensiero dall'azione, questa rivoluzione meramente ideale di fronte a una rivoluzione reale, fu no-

tata da tedeschi stessi al prorompere e nel corso della rivoluzione francese, dal Baggesen, dallo Schaumann, dal Fichte, ed è lapidariamente incisa nella storia della filosofia dello Hegel con le parole: « Il nuovo principio in Germania ha fatto irruzione come spirito e concetto, e in Francia come realtà effettuale »[1]. Il medesimo contrasto delle due correlative ma separate rivoluzioni fu reso popolare da Enrico Heine ed è ricordato in quei versi del nostro Carducci, nei quali Kant e Robespierre, « ignoti, in un desio di veritade, con opposta fé », decapitano l'uno Dio e l'altro il re[2]. Ma, come accade dei contrasti che l'intelletto intravede e che l'immaginazione si compiace nel ritrarre drammaticamente in modi brillanti, i termini di esso non sono esattamente enunciati, perché, veramente, con la Rivoluzione francese si esaurí nella pratica la filosofia dell'illuminismo, alla quale l'idealismo storicistico sorgeva di fronte, non già espressione teorica e filosofica di essa, ma nuovo pensiero e segno di nuovi bisogni e di una età nuova. Il Möser, a mezzo il secolo decimottavo, comparando le tre storie di Francia, d'Inghilterra e di Germania, aveva concluso che nella prima vinsero i monarchi, nella seconda i nobili e liberi, nella terza i servitori della corona («Kronbedienten »)[3]. Il pensiero storicistico si celebrò in Germania nelle menti di uomini, devoti servitori del re e dello stato, che badavano a tener ben divise e distanti, quanto meglio potevano, speculazione e politica, e a non trarre dalla prima le conclusioni pratiche per la seconda.

Da ciò l'inefficacia o la poca efficacia civile e pratica della loro filosofia storicistica, che perse via via il generoso spirito illuministico di umanità che animava ancora lo

---

[1] *Geschichte der Philosophie*, II, 485.

[2] La storia di questo ravvicinamento e contrapposizione insieme fu delineata da me in *Conversazioni critiche*, II[4], 292-94.

[3] Citato dal MEINECKE, II, 353.

Herder e altri pensatori del secolo innanzi, e non dié alcun incentivo a quel tanto, che pure piú tardi affiorò in Germania, del movimento liberale europeo, e, turbata dalla pressione statale, turbò e corruppe alcuni dei proprî concetti a servigio dello stato di fatto e dei vecchi regimi. Senza parlare delle teorie germanistiche imbastite dal Fichte, al quale formano scusa l'angoscia patriottica e l'impeto della riscossa contro l'invasore straniero, già nello Hegel si osserva questo turbamento colà dove conferisce ufficio supremo, nella storia universale, ai Germani e, nella filosofia del diritto, carattere esemplare eterno alla forma di stato in cui li vedeva composti dopo le guerre napoleoniche. L'italiano Vico si era lasciato bensí soverchiare dall'idea dei corsi e ricorsi, quasi legge di natura imposta alla storia che solo dentro di essi si moveva dinamicamente e dialetticamente, e perciò fu chiuso all'idea del progresso; ma, quantunque pover'uomo e vivente in angustie, era interiormente indipendente e filosoficamente dignitoso, e non peccò, come lo Hegel, di servilismo verso il suo popolo e il suo stato. Nondimeno, nella dottrina storica dello Hegel i Germani rappresentano un elemento pur sempre ideale, la libertà; e fu assai peggio quando finirono col rappresentare solamente sé stessi, non piú apportatori di un messaggio divino, ma bruta stirpe e razza, come è accaduto poi e accade piú che mai oggi, sotto i nostri occhi. Né bisogna, per un altro verso, dimenticare che tedesco, e appartenente all'ala sinistra della tedesca scuola hegeliana, fu il Marx, che, in quella qualità e in quella scuola, quando l'interessamento fu trasportato dai contrasti politici agli economici, ideò uno storicismo teologico-materialistico, senz'alito di umanità e di libertà: il Marx, piú affine di quanto non paia al prussianesimo e al suo culto della forza brutale.

Il ritrovamento dell'intimo rapporto tra storicismo e sentimento di libertà e di umanità, e la stabilita armonia

e unità dell'aspetto teorico e di quello pratico dell'unico moto; la collaborazione (se si vuol chiamarla cosí) del germanesimo con la tradizione latina; la concezione storico-liberale della vita; non ebbe nascimento, dunque, in Germania, né in Germania ha avuto altro che fuggevole fortuna e di riflesso, e solo negli anni che precedettero e in quelli che dappresso seguirono il 1848. Il paese e il tempo in cui quella fusione si compié, fu la Francia della restaurazione e della monarchia di luglio [1]; e dalla Francia la nuova concezione si sparse in tutto il mondo, operò altresí sulla vecchia libertà inglese e fece sorgere l'Italia di Camillo di Cavour. Allora l'illuminismo, integrato dallo storicismo, si trasfuse e si rigenerò praticamente nel liberalismo.

Tener vivo o restaurare il vero senso dello storicismo, è, dunque, non solo necessario alla filosofia e alla storiografia, ma altresí al lontano o vicino risanamento della vita morale e politica europea. Piú volte si sono udite voci di battaglia e di protesta contro lo « storicismo », e anche il Meinecke ne ricorda alcune. Ma, piegandosi ad ascoltare quel che esse chiedevano di ragionevole, si raccoglie che non combattevano punto lo storicismo, ma cose ben diverse e talune degne, in verità, di esser combattute. Carlo Menger, per esempio, non combatteva lo « storicismo » nel suo libro che ha questo titolo [2], ma, imprendendo una polemica analoga a quella che dové condursi contro la scuola storica del diritto (la quale, diceva il Bentham, si comportava come uno che, invece di dare al cuoco gli ordini per il pranzo, gli desse invece i conti dell'amministratore circa i pranzi degli anni passati), si opponeva all'inintelligenza onde la

---

[1] Ho procurato d'illustrare questo momento sommamente importante nella storia dello spirito europeo, nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (10ª ed., Bari, 1961), particolarmente nel cap. VI.

[2] *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie* (Wien, 1884).

cosí detta scuola storica dell'economia pretendeva di sostituire col ragguaglio storico dei fatti e degli istituti economici la deduzione e il calcolo, che sono la ragione e la forza di quella scienza. Né combattono lo « storicismo » coloro che in Germania chiamano con questo nome quella che altrove si chiama « erudizione priva di pensiero » [1]; e non lo combatteva veramente il Troeltsch [2], che lo volle superare per rivendicare i diritti della coscienza morale, di che non c'è veramente bisogno, perché la coscienza morale sta a fondamento dello storicismo. Il vero non già avversario di questo, ma odierno suo nemico, è l'immoralismo o amoralismo, che si è venuto svolgendo, sotto mentite forme storicistiche, dalle parti corrotte della grande filosofia tedesca e ha ora assunto figure e proporzioni mostruose. E altresí con maschera storicistica gli si fa ora complice la viltà morale, che cangia volentieri il suo nome nell'altro di accettazione o rassegnazione alla « necessità storica », cioè al fatalismo e all'inerzia, negazioni della storia che è attività, e della storiografia che è fonte di attività [3].

---

[1] Si veda il saggio dello HEUSSI, *Die Krisis des Historismus* (Tübingen, Mohr, 1932); e le mie osservazioni in « Critica », XXXI (1933), pp. 210-11 (ora in *Conversazioni critiche*, V², 169-172).

[2] *Der Historismus und seine Ueberwindung* (Berlin, 1924).

[3] Cosicché la fiducia espressa dal MEINECKE (op. cit., I, 5) che « lo storicismo risanerà le ferite che ha inflitte con l'aver reso relativi i valori, posto che vi siano uomini che lo convertano in schietta vita », coglie nel vero, ma pecca nel supporre che lo storicismo abbia in qualche modo danneggiato la saldezza dei valori, laddove li ha tolti dal cielo dell'astratto, impiantandoli saldamente nella realtà della storia, e cosí ne ha assicurato l'inesauribile vitalità. Se dalla storiografia non si trae forza morale, la colpa (come il Meinecke ben dice) è unicamente di chi non la sa « convertire in vita schietta ».

LA STORIOGRAFIA SENZA PROBLEMA STORICO

I

Il Ranke.

Il detto d'indubbia verità che per narrare la storia bisogni innalzarsi sulle passioni e allontanare idee e giudizî preconcetti, trapassa assai facilmente nell'altro che si debba narrarla fuori di ogni compartecipazione alle lotte della vita e scansando ogni compromissione filosofica. Il giro delle frasi e il suono delle parole, assai simili nei due detti, ingannano facilmente; e tuttavia gli atteggiamenti che vi si delineano sono radicalmente diversi, e il secondo dei due contrasta alla natura stessa della storiografia.

La quale, intesa in questo secondo senso, si loda, ed è lodata, di « pura »: aggettivo che a sua volta ha due sensi diversi, volendo dire nell'un caso: « puro di quanto è contrastante e straniero all'indole dell'atto che si compie », cioè affermare la massima energia e perfezione di quell'atto; e nell'altro: « puro di sé medesimo », ossia di quel che gli è essenziale, e perciò privo dell'essere suo proprio. Cosí la « poesia pura », di cui molto si parla ai giorni nostri, non è già la passione risoluta nella purezza della fantasia, libera di concetti e di intenzioni, con quell'impeto e quell'abbandono che si dispiegano nelle genuine creazioni poe-

tiche di tutti i tempi, ma è un certo fare senza passione e senza fantasia, che è vuoto e, in ogni caso, pieno di tutt'altra cosa che poesia. Parimente, la storiografia « pura », nel secondo senso e deteriore, è quella senza partecipazione operosa e senza il congiunto travaglio di pensiero: qualsiasi altra cosa dunque, cronaca, poema, eloquenza, ma non storiografia, perché le manca né piú né meno che l'anima sua stessa, il problema storico.

Celebratissimo « storico puro » e caposcuola di siffatto indirizzo fu Leopoldo Ranke, che parve incarnare in sé l'idea alta e intera della storiografia. Lo hanno chiamato il « re della storiografia »; colui che sarebbe pervenuto in questa parte al « non plus ultra » e dopo di cui non resterebbe altro lavoro da fare che di particolari [1]; il « piú oggettivo » fra tutti gli scrittori moderni di storie; il « piú grande scrittore di storie che i tedeschi abbiano mai avuto »; l'« enorme occhio », aperto sulla realtà storica [2]; il « sommo maestro nel vedere la storia in modo oggettivo e universale » [3]; e via. Merito suo grande sarebbe stato l'avere affrancato la storiografia dalla filosofia e fatto suonare ben alto che essa deve far da sé coi proprî mezzi, scacciando definitivamente la cosí detta « filosofia della storia », che perniciosamente aveva intromesso la filosofia nella storia.

Ma questo è un punto sul quale conviene bene intendersi. Certamente, la « filosofia della storia », in quanto costruzione logica, non reggeva, a cagione della sua pretesa di pensare uno svolgimento storico di là dall'apprendimento dei fatti particolari, e che perciò era ottenuto non per valore di pensiero, che è sempre pensiero del fatto

---

[1] Cosí nel LORENZ, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben* (Berlin, 1886-91), II, 3-5 e *passim*.

[2] E. GUGLIA, *Leopold von Rankes Leben und Werke* (Leipzig, 1893), pp. 2, 364.

[3] W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, XI, 216-17.

o dell'esperienza, sí invece per una sorta di rivelazione o mercé di una facoltà superiore al pensiero, o, che torna lo stesso, di un pensiero astrattamente e non sinteticamente a priori. Ma, se bisogna respingere la filosofia della storia nella errata forma dottrinale che aveva assunta — e nella quale si dibatté come inferma e finí col morirne, — rimanevano da indagare i motivi che l'avevano fatta sorgere, e che potevano chiudere in sé qualche inappagata esigenza, legittima e pertanto da soddisfare in modo legittimo. E una di queste esigenze stava realmente in fondo a essa, ed era né piú né meno che l'idea di una storiografia che non fosse né raccolta di dati di fatto per il solo piacere di raccoglierli o per un fine estrinseco, né mitologia di una o altra religione trascendente, né rifiuto del passato quasi incubo di sogni e di follie, ma vero pensamento dei fatti del passato nel loro effettuale processo, ritrovante l'ufficio positivo che ciascuno di essi vi aveva esercitato, e, come vero pensamento, intrinseco e non estrinseco, non compilazione di fatti o di notizie attestate, ma riportamento di queste fonti alla fonte suprema che è l'autorità della coscienza umana, storicamente viva e attiva. Si era ristucchi di storie della filosofia che snocciolavano nomi e aneddoti e lodavano o biasimavano i filosofi, secondo che i loro detti erano o no conformi a un domma ricevuto, o li schernivano per l'incongruenza dei loro detti con le nuove verità; e si chiedeva che quelle storie fossero scritte da chi fosse esso stesso filosofo e, pur andando oltre, usasse la doverosa riverenza e pietà e facesse intendere i problemi nei quali i suoi predecessori si erano travagliati e le soluzioni che ne avevano date o tentate, e come avessero con l'opera loro lavorato a produrre il presente. Si era insofferenti di storie della poesia e dell'arte, raccolte antiquarie o florilegi di giudizî arbitrarî; e se ne chiedevano altre, scritte da critici-artisti, capaci di sentire e di pensare la poesia e l'arte.

E stanchi e infastiditi si era segnatamente delle storie, che erano sequele, come si soleva dire, di notizie politiche e militari, cronache di negoziati e di battaglie; né a pieno contenti delle stesse « storie della civiltà », che avevano cominciato a sostituirle e a integrarle, perché queste strapazzavano il passato invece di accoglierlo nell'equità del pensiero, e facevano dipendere il corso delle cose dall'arbitrio dei singoli uomini; e che anche qui si chiedeva una storia degli ideali e degli istituti che ne mostrasse le ragioni e le necessità, una storia della vita morale, o religiosa che si chiami, nel suo legame coi problemi morali e religiosi dei nuovi tempi, dissimili e simili insieme a quelli del passato dai quali erano stati preparati e condizionati. Ora, quale meraviglia che, sulle prime, al balenare di questa idea di una piú vera storiografia, attraente per la sua bellezza ma irta di difficoltà e che rendeva necessario ancora molto affinamento nel pensiero e sottili indagini metodologiche e lungo studio di documenti, si cercasse d'impossessarsene non per lento assedio ma per rapido assalto? e, per quest'impeto inconsiderato, si ricascasse piú o meno nelle vecchie concezioni rigettate, e soprattutto in quella teologica, comunque poi venisse travestito il dio provvidente e governante, con la conseguenza di offrire non la soddisfazione dell'esigenza nuova che era sorta, ma un simbolo dell'esigenza stessa, un'immaginazione, una mitologia, intessuta sopra di essa? E le storie della filosofia furono dapprima non già storie dello svolgersi del pensiero nel suo indissolubile legame con le esperienze della molteplice vita, ma storie di uno svolgimento schematico, secondo l'ordine ideale delle categorie o in altri modi simili; e quelle della poesia e dell'arte vennero esposte secondo i concetti dell'« idealismo » e del « realismo », del « classico » e del « romantico » e altrettali, trasportati in esse dalla sfera speculativa o da quella morale; e la storia morale

e religiosa, secondo gli astratti momenti della libertà e della vita morale e secondo le particolari concezioni e credenze religiose.

Non ci voleva molto per avvedersi che consimili narrazioni storiche erano sforzature, e, come da ogni parte si gridò, violavano i fatti. Ma ben altro, ossia il geniale vigore della mente, sarebbe occorso, dopo questa osservazione e questa facile critica, per ripigliare il buon filo mal lavorato dalla precedente filosofia e storiografia, e dimostrare e attuare con pienezza logica la presentita unità di filosofia e storia in una nuova storiografia. L'occasione andò perduta, perché allora la forza inventiva del pensiero tedesco cominciò a scemare e si aprí l'età degli epigoni o degli apostati; e, sebbene gli anni tra il 1820 e il 1848 siano celebrati come quelli nei quali fu formata la grande scienza storica tedesca [1], tale lode è da riferire principalmente all'eccellenza alla quale furono portate allora l'edizione e la critica delle fonti, e alla ricchezza delle indagini che si estesero dalla storia dello stato a tutti gli aspetti della società e delle istituzioni e della cultura. Invece di stringere piú forte, meglio annodandolo, il legame di storia e filosofia e riconoscere l'identità delle due nell'unico atto del conoscere, il motto d'ordine fu, allora, quello della separazione tra le due; e quegli storici addottrinati, se anche qua e là taluni di essi davano a vedere di non aver dimenticato del tutto gli insegnamenti dell'alta filosofia, nel maggior numero tornavano a essere o grandi filologi o storici di tendenza o le due cose insieme. Guglielmo di Humboldt aveva letto, nel 1821, all'Accademia prussiana un discorso sull'ufficio dello storico [2], nel quale, respingendo la « filosofia della storia », insisteva sul punto che « le idee

[1] DILTHEY, op. cit., XI, 94.

[2] Se ne veda traduzione e commento in appendice alle mie *Conversazioni critiche*, serie IV (2ª ed., Bari, 1951), pp. 365-83.

nella storia debbono provenire dal pieno stesso degli avvenimenti » (il che è tanto vero quanto l'inverso), e dichiarava che « la storia del mondo non è intelligibile senza un governo del mondo » (il che è troppo vagamente pensato); ma, nondimeno, superstite com'esso era della grande età che allora si chiudeva, anelava alla fusione delle idee coi fatti, analoga a quella che l'artista compie nell'immagine poetica, e si rendeva conto e aveva il senso delle molteplici difficoltà che in ciò erano da superare. Coloro che gli tennero dietro convertirono in definitive le sue proposizioni provvisorie e di assaggio, e del suo perplesso e cauto avviamento fecero un punto di fermata.

Il Ranke fu di costoro; e se l'Humboldt aveva assegnato a proprio ufficio della storiografia l'« esposizione dell'accaduto, la quale quanto piú piena e compiuta gli riesce tanto piú perfettamente egli assolve il còmpito suo », questi ripeté che la storia non ha altro fine che « semplicemente di esporre come il fatto propriamente è stato »[1]: senza darsi la briga di mostrare che cosa sia e donde nasca cotesta affermazione del fatto storico. Se l'Humboldt aveva posto il problema delle idee nella storia ma non le aveva definite ulteriormente né sistemate in una filosofia delle idee e dello spirito, egli parlò sempre di coteste idee ossia tendenze delle varie età, ma vietando a sé e a tutti di mai addentrarsi a definirle e a elaborarle concettualmente e imponendo d'intuirle soltanto col vederle nei fatti[2]. Se l'Humboldt aveva postulato nella storia un governo divino, egli si riposava nella concezione religiosa, a cui si mantenne fedele, della chiesa luterana. Gli faceva difetto la coscienza di quel che sia l'universale, e nella storia cercava e godeva

---

[1] Nella prefazione alle *Geschichten der romantischen und germanischen Völker*.

[2] Si veda nelle conferenze *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, I, in *Deutsche Geschichte*, I, 59, e in tutte le altre opere; e cfr. un luogo dell'articolo sulle *Grosse Mächten*, citato dal GUGLIA, p. 183.

il singolo per sé, senza altro fine, cosí come (diceva) si gode un fiore senza bisogno di riferirlo alla classe di Linneo o di Oken a cui appartiene; e poi cercava quel che egli chiamava il « generale », le relazioni di questi fatti singoli tra loro e col loro complesso [1], cioè sempre l'individuale per sé, ancorché un individuale piú largo o piú grosso; e il nesso della storia non era per lui l'unità dello spirito, ma l'azione reciproca dei popoli, e storia universale era quella dei popoli che cosí hanno reciprocamente operato gli uni sugli altri [2]. Anche quando par che muova una critica filosoficamente calzante e colga una verità disconosciuta, a guardar meglio si scorge che la intende in modo empirico ed angusto; per esempio, nella sentenza che ogni epoca storica (e avrebbe potuto dire ogni opera e ogni singolo atto) non è scalino ad altro ma sta per sé col suo proprio valore [3]: che è poi una mezza verità, giacché ogni atto sta tutt'insieme per sé e per altro, è riposo ed è scalino, ché, se cosí non fosse, sarebbe impossibile concepire il crescere della storia su sé stessa, ossia il progresso, concetto senza il quale nessuna storia è pensabile, né si spiegherebbe l'interesse che la storia presenta per noi e per l'opera nostra, poggiante sulle opere passate. Ma il concetto di progresso era negato dal Ranke, che lo intendeva materialmente e lo criticava con argomenti conformi [4]. Altro lampo felice è l'osservazione che la storia è l'eterna lotta di Stato e Chiesa [5]: senonché si rimane poi delusi nel vedere come egli immiserisca questa lotta in quella di due

[1] Si vedano le pagine riferite dal Dove nella sua introduzione alle *Epochen*, pp. 3-4.

[2] Tra i molti luoghi, si veda la prefazione alla *Storia universale*.

[3] *Epochen*, I, e *passim* nelle altre opere

[4] *Epochen*, I.

[5] Introduzione alla *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.*

istituti che cercano di sopraffarsi l'un l'altro, e non vi riescono, e l'uno non soppianta mai l'altro o « almeno (dice) nelle nostre nazioni occidentali, non si è giunti mai a questo », invece di approfondirla e di trovarvi l'antitesi e la sintesi dei due eterni momenti della forza (o dell'utile) e della vita morale [1]. Pendeva verso il naturalizzamento delle determinazioni ideali, e, benché non si lasciasse andare alle immaginazioni razzistiche, intendeva naturalisticamente la storicità delle nazioni, quando ai richiesti ordinamenti liberali opponeva che ciascun popolo deve avere l'ordinamento conforme alla sua natura, e sarcasticamente spregiava i riformatori che volevano « escogitare la patria », paragonandoli a coloro che con le grammatiche vogliono creare la lingua e con le estetiche la poesia [2]: quasiché gli ideali morali siano astrazioni come le grammatiche o teorie come l'estetica, e non già moti di affetto e ispirazioni e determinazioni di etica volontà. Anche le sue « idee » tendevano a naturalizzarsi nelle « generazioni » [3], come accadde poi apertamente nel suo seguace Lorenz, teorico della storia « per generazioni » [4], il quale par che non considerasse che, in istoria, le idee formano e qualificano le generazioni, e non all'inverso. Altresí non si disfece mai compiutamente del pensiero antistoriografico, che le cose sarebbero potute andare diversamente da come andarono, se questo o quell'atto non fosse stato compiuto, se questo o

---

[1] Per questo approfondimento dell'osservazione del Ranke, v. un mio saggio in *Etica e politica* (4ª ed., Bari, 1956), pp. 347-52.

[2] Si veda il *Politisches Gespräch*, ediz. Meinecke (München und Leipzig. 1924): e cfr. GUGLIA, op. cit., p. 167. Un italiano non può non notare che il Ranke plaudí (op. cit., p. 175) alle idee dell'autore dei *Dialoghetti sulle materie correnti* (1831), ossia del conte Monaldo Leopardi, il fanatico reazionario, padre di Giacomo.

[3] Un accenno all'importanza delle « generazioni » nelle *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* (3ª ed., Leipzig, 1885), p. 323.

[4] Nell'opera citata, e nel *Lehrbuch der gesamten wissenschaftlichen Genealogie* (Berlin, 1898).

quell'incidente non fosse accaduto; e che la Rivoluzione francese avrebbe potuto fermare nel bel principio il suo corso, se Luigi XVI non avesse commesso il fatale errore di raddoppiare il numero dei rappresentanti del terzo stato, e l'Europa prendere altra forma se Napoleone non si fosse ostinato a perdersi nell'inverno russo [1]. Curiosamente, nella sua *Storia universale*, poneva il segreto del mondo primitivo nella « relazione dell'uomo verso Dio e verso la natura », e affidava il relativo problema « alle scienze naturali e alla concezione religiosa » [2].

Profondità di visione storica porta con sé profondità d'interessamento etico e politico, e ne è stimolata e la stimola. Ma il Ranke, che pur visse la sua adolescenza tra i grandi rivolgimenti delle guerre napoleoniche, confessava che la spinta alle indagini storiche fu data, a lui dapprima rivolto alla filologia classica, dal suo ufficio d'insegnante, e non già dagli avvenimenti del giorno [3]. Questo scarso interessamento politico lo disponeva al pacifismo e quietismo ed è stato notato nella *Storia della Germania durante la Riforma* il suo sospiro per il non raggiunto accordo con la chiesa cattolica, che pareva lí lí per raggiungersi, nel 1541 [4]. Timido conservatore, ligio al governo prussiano, per difenderne e divulgarne l'antiquata politica accettò nel 1832 di dirigere una « Rivista storico-politica ». Salito in fama di storico, fu stimato possessore dei segreti dell'avvenire, e interrogato come oracolo sul da fare nel presente, perché la buona gente crede che la storiografia possa fornire, in forma di responso, ciò che si crea unicamente nella spontaneità dell'azione, donde le insistenze che le si fanno perché presegni la via alla poesia, alla filosofia e all'azione

---

[1] GUGLIA, op. cit., pp. 63, 138; cfr. *Epochen*, XIX.
[2] Si veda la prefazione.
[3] GUGLIA, op. cit., pp. 42-43.
[4] Op. cit., p. 240.

pratica e delinei l'avvenire, alle quali la mente severa risponde con l'« age rem tuam ». I responsi del Ranke suonavano sempre generici o accomodati all'accaduto, come quelli che dette a re Federico Guglielmo IV nel corso del '48 e del '49 sulla necessità di elargire una costituzione e sul modo di condursi negli affari di Germania [1]; o al re Max di Baviera, al quale tenne nel 1854 un sommario corso di storia, per concludere che convenisse conoscere il mondo e volere il bene e seguire la voce della coscienza e contemperare le opposte tendenze del mondo moderno verso l'assolutismo e verso la repubblica. Nel novembre del 1870, ardendo la guerra, s'incontrò in Vienna col Thiers che vi si trovava in missione, e con altri uomini politici: « uno storico — dice — tra molti politici », e giudicò che la guerra ormai non si proseguiva piú contro Napoleone III, vinto e prigioniero, né contro la Francia in sé e per sé, ma contro Luigi XIV, che aveva profittato di un momento di debolezza dell'Impero per rubargli Strasburgo: al che uno degli astanti politici osservò giustamente che, col risalire cosí indietro negl'intrecci dei fatti, « niente resterebbe in piedi dell'ordinamento presente del mondo » [2]. E sostenne anche in quella riunione, applicando la sua diagnostica storica, che le rivendicazioni tedesche dovessero restringersi all'Alsazia, perché la Lorena era stata sempre francese di nazione e di lingua; ma, qualche settimana innanzi, aveva sentenziato che l'annessione della Lorena era « richiesta dalla giustizia storica » [3]. Disse, quando lavorava alla *Storia universale*, che senza la fondazione del nuovo Impero tedesco, e senza la sconfitta militare che il Bismarck aveva inflitta alle forze rivoluzionarie, non avrebbe

[1] Questi memoriali sono largamente riassunti nel GUGLIA, op. cit., pp. 254-70.

[2] *Zur eigenen Lebensgeschichte* (ediz. Dove, Leipzig, 1890), p. 591.

[3] Op. cit., pp. 591-92.

potuto imprendere quel lavoro, impedito di guardare in modo imparziale ai secoli passati dall'ancora indeciso contrasto tra le due grandi forze mondiali [1].

A questi concetti teorici e disposizioni pratiche corrispondono i libri del Ranke, che sono storia senza problema storico o con mera apparenza di problemi, e qua e là cosparsi di riflessioni estrinseche e generiche, che si sforzano di tenere il luogo del pensiero storico assente. Nelle *Storie dei popoli romanici e germanici dal 1494 al 1514*, il primo libro che fondò la sua reputazione, vuol mostrare che le sei nazioni — tre latine, la francese, la spagnuola e l'italiana, e tre germaniche, la tedesca, l'inglese e la scandinava, — formano un'unità che non è quella dello stato, giacché, come stati, si sono sempre combattute e si combatteranno tra loro, ma si attua nell'affinità piú o meno prossima delle stirpi, nella somiglianza dei costumi, nella comunanza di molte istituzioni e nella comunanza di imprese estere, quali le invasioni barbariche, le crociate, il colonizzamento del nuovo mondo. Ma l'unità di svolgimento è reale solo a patto che sia spirituale, di determinate idee e ideali; e un'unità di mero fatto rimane unità di estrinseche coincidenze o non risolute nelle intrinseche relazioni, come quelle di cui il Ranke assai si compiaceva dei sincronismi tra gli avvenimenti piú diversi e disparati dei piú lontani paesi all'incirca nel medesimo tempo; e qui, per esempio, a mezzo del secolo decimoquarto, di Cola di Rienzo in Roma, di Marino Falier in Venezia, di Étienne Marcel in Parigi, del *justicia* in Aragona, della bolla aurea di Carlo IV nell'Impero e della crescente potenza del parlamento inglese sotto Edoardo III e cosí via [2]. Troppo lievi considerazioni quando con Giuseppe Mazzini si poneva l'ideale della unione dei popoli europei, né di quelli soli

---

[1] Guglia, op. cit., p. 330.
[2] Op. cit., p. 19.

latini e germanici, accomunati nei governi popolari e serbanti ciascuno le sue virtú e attitudini proprie, e si suggeriva cosí una ben piú intima e profonda visione del corso della vita europea. Causalistici ed estrinseci sono anche i suoi modi di spiegazione dei fatti, come della perdita dell'indipendenza italiana nel cinquecento, che è messa in relazione con la pederastia, col mal francese, con l'educazione al parlare e al gestire retorico, col molle e adorno costume degli uomini che suonavano e cantavano, con l'introdursi delle vesti e delle mode forastiere, col carattere non nazionale dell'epica dei Pulci, Boiardi e Ariosti, che celebravano soprattutto eroi francesi e guerre di spagnuoli contro mori [1]. La *Storia del papato nei secoli XVI e XVII* narra per quali circostanze e in quali modi il papato, decaduto e fortemente colpito dalla riforma protestante, si riebbe e si rafforzò nella lotta per la difesa, e non solo mantenne le posizioni pericolanti, ma ne riacquistò molte perdute nel primo scontro. Anche qui il Ranke non lascia di dichiarare che egli guarda da un « puro punto di vista storico »; e, in effetto, che cosa divenisse veramente la chiesa cattolica con la Controriforma e coi gesuiti, e quanto profondamente si cangiasse rispetto alla chiesa medievale; e che cosa divenisse nella sua decadenza spirituale, dopo la guerra dei trent'anni e nella seconda metà del secolo decimosettimo e lungo tutto il secolo decimottavo, finché, per contraccolpo della Rivoluzione francese, si ripigliò ancora una volta col ritirarsi dalle classi alte, sulle quali avevano lavorato un tempo i gesuiti, e appoggiarsi soprattutto sulle plebi rurali e sui superstiti governi assoluti; e il carattere e il significato dei contrasti sorti nel suo stesso seno, e la quantità di forza che essa ancora possiede nel presente e gli ufficî a cui adempie: tutto ciò non è in-

---

[1] Op. cit., pp. 263-65.

dagato dal Ranke, il quale pare che abbia dinanzi un cadavere da imbalsamare con bell'arte. Nella prefazione all'ultima edizione di questo libro si rallegrava che il papato non avesse piú importanza nel mondo moderno e non rappresentasse piú nessuna minaccia, passati i tempi nei quali incuteva paura e assicurati gli uomini contro di esso; si rallegrava cosí proprio quando stava per iniziarsi in Germania il « Kulturkampf », che non finí in una vittoria del Bismarck. La costruzione stessa del libro è difettosa, perché comprende due entità e due svolgimenti diversi: il papato come potenza universale e il papato come sovrano dello stato romano, due storie che non si fondono e soltanto si avvicendano o corrono parallele. Se un interesse lo mosse a quel lavoro, fu non già storico ma psicologico: « es sind einige erhabene Naturen unter ihnen, es sind grosse Menschen darunter », diceva [1]: « vi sono, tra i papi della Controriforma, alcune personalità elevate, vi sono uomini grandi, come Pio V »; e nel ritrarre cotesti personaggi si dilettava in questo come nel libro precedente, come in tutti i suoi. Sui quali — *Storia tedesca durante la Riforma, Storia francese, Storia inglese, Storia prussiana,* — non ci soffermeremo, perché ciò non servirebbe al nostro intento che è di definire il suo metodo, e soltanto confermerebbe il già detto. Ci soffermeremo per un istante sulla sua ultima e maggiore fatica, la *Storia universale*, per osservare che anch'essa nacque senza problema; giacché abbracciare in unica esposizione la storia di tutti i tempi e di tutti i popoli, o di quelli soli (secondo che il Ranke delimitava il còmpito suo) che hanno operato gli uni sugli altri, formando catena nel corso dei secoli, non è problema storico, ma di composizione letteraria. Le cosiddette « storie universali », se sono cosa viva, sono sempre storie par-

[1] Op. cit., p. 62.

ticolari come tutte le altre, ossia incentrate in un problema particolare [1], come si può vedere in Agostino e nel Bossuet, nel Voltaire e nello Hegel, e non si può nel Ranke. Invano egli procura di rialzare il suo racconto con riflessioni al solito estrinseche; come, a proposito di Filippo e di Alessandro di Macedonia, col discutere in che somiglino e in che dissomiglino da Federico Guglielmo I e da Federico II di Prussia [2]; o nell'osservare che la spedizione di Alessandro in Asia rinnovava l'impresa dei Greci contro Ilio e si ricollegava consapevolmente ai tempi omerici [3]; o, dopo aver descritto il malcontento e l'opposizione dei generali d'Alessandro, quando questi assunse la figura di un sovrano persiano, col proporre un « problema del secolo », cioè in qual modo la devozione dovuta al principe legittimo possa mettersi in armonia con la libertà individuale [4].

Anche la famosa critica che il Ranke condusse intorno agli storici dell'età moderna [5] non riguarda il loro modo di concepire la storia, né la filosofia che è implicita nelle loro interpretazioni delle cose umane, né i progressi che ciascuno di essi segna in queste parti. Egli considera quegli storici unicamente nel loro valore di fonti, per assodare se porgano testimonianze dirette o solo indirette, se si valgano di materiale di prima o di seconda mano, da quali interessi siano spinti a dire o a tacere o a temperare o ad alterare ciò che essi sanno, e quale, insomma, sia non già la loro mente di storici, ma la loro autorità e la loro figura di testimoni. Avrebbe cosí introdotto, secondo il giudizio corrente, nella trattazione della storia moderna l'affinato

---

[1] Per la dimostrazione di questo punto, v. *Teoria e storia della storiografia* (8ª ed., Bari, 1963), pp. 48-51.

[2] Cito per comodo dalla traduzione italiana del primo volume (Firenze, 1932), p. 366.

[3] Op. cit., p. 377.

[4] Op. cit., p. 393.

[5] *Zur Kritik neuerer Geschichtenschreiber* (3ª ed., Leipzig, 1884).

metodo con cui il Niebuhr aveva trattato la storia romana; il che altri contestò notando che troppo egli faceva a fidanza con certi ordini di fonti, come quelle diplomatiche. Ma l'affinamento, in ogni caso, era di tecnica filologica, la quale, del resto, era già stata portata assai innanzi dagli eruditi e critici del secolo decimottavo, come il Bayle e il Muratori; e non punto di concetti direttivi. Per questa parte il Ranke, che non ammetteva progresso spirituale, né specificamente quello mentale, diceva che gli bastavano, in filosofia, Platone e Aristotele [1]; cioè, in altri termini, che i pensatori, dalla Grecia del IV secolo in poi, erano vissuti indarno; giudizio che non può non destare stupore segnatamente quando lo si coglie sulle labbra di chi fa professione di storia.

La deficienza del pensare storico del Ranke fu avvertita presto da alcuni critici suoi contemporanei, non del tutto immemori della storia di grande stile, ideata e tentata nell'età classica della Germania. Cosí un recensente della *Hallische Literaturzeitung* del 1828 accusava la poca solidità delle *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* e notava come tramandassero un senso « deprimente », perché « tutto vi si fa dipendere da cieco caso, interessi, passioni e delitti » [2]. Il Leo definiva l'autore un « dipintore di vasi » e gli rinfacciava la puerilità dei suoi richiami al « dito di Dio » e la piagnolosa filantropia, « che sta a suo luogo non nella storia ma negli almanacchi per le dame », e lo ammoniva che « la verità della storia è il processo dello spirito » [3]. Poco dopo il 1830, Enrico Heine, in alcune sue pagine deliziose, lo collocò tra coloro che il governo prussiano faceva « di solito viaggiare tra le elegiache rovine d'Italia per formarsi i pensieri sentimental-

---

[1] *Epochen*, p. 21.
[2] GUGLIA, op. cit., p. 87.
[3] GUGLIA, op. cit., pp. 89-91.

mente calmanti della fatalità, e poi in combutta coi predicatori che persuadono sottomissione cristiana, smorzare, per mezzo di fredde applicazioni di giornali, la tridua febbre di libertà del popolo », e lo descrisse « un bel talento nel ritagliare figurine storiche e incollarle in modo pittoresco l'una accanto all'altra, una buona anima molto tenera », e via motteggiando [1]. Assai di frequente gli si dié taccia d'« indifferentismo morale », che, in verità, non era in lui cinismo, ma soltanto ritmo poco celere di vita interiore.

Senonché a questi giudizî, respinti con disdegno come astiosi o, come quelli dello Heine, da non prendere sul serio (ed erano invece serî perché coglievano nel segno), prevalse il coro degli « storici puri », dei quali abbiamo udito la concorde voce elogiante e ammirante. Lo « storico puro », che è per lo piú un professore, ama bensí l'assiduo lavoro d'indagine negli archivî e nelle biblioteche, non tralascia nessuna fatica per osservare la piú scrupolosa esattezza filologica, spende anche talvolta le sue cure per la buona esposizione letteraria dei risultamenti ottenuti; ma vuole scansare il piú possibile lo sforzo aspro e penoso onde il pensiero viene acquistando la propria concezione nel mondo, ossia la propria filosofia, e l'altro sforzo, anche pieno di responsabilità, delle risoluzioni pratiche, che impegnano in lotte pericolose. E lo « storico puro » (« puro » anche quando si fa in altri rispetti impurissimo per servilità politica verso i governi, bismarckiani o razzistici che siano) fiorí soprattutto in Germania, e di là fece scuola nel mondo intero [2]. La scuola del Ranke, che noverò nel suo primo

[1] Anche queste pagine sono tradotte nella citata appendice alle *Conversazioni critiche*, IV², 384-87.

[2] Della prima e seconda generazione degli « storici puri » in Italia di dopo il 1848 e dopo il 1870, particolareggiata informazione critica è nella *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* (3ª ed., Bari, 1947), II, 1-122.

tempo il Giesebrecht, il Köpke, il Wilmans, lo Hirsch e poi altri molti e valenti, dié mano a opere collettive, come i *Jahrbücher des deutschen Reichs*, e dal 1859 ebbe la rivista in cui i suoi metodi furono inculcati e difesi, la *Historische Zeitschrift*, testé tolta a coloro che rappresentavano degnamente la sua tradizione e passata nelle mani dei razzisti [1]. Con cosí numerosa ed eletta schiera di discepoli, riverito dal suo popolo, onorato dal suo governo, il Ranke fu innalzato sopra tutti gli storici e collocato quasi sulla cuspide del tempio della storiografia.

Da quel posto eccelso si è costretti a rimuoverlo, non certo per buttarlo giú, come si usa con gli idoli degli abbattuti regimi, ma per collocarlo nel posto che gli spetta e che è pur sempre assai nobile ed elegante. Perché non ci si vorrà ingannare sul senso della critica che siamo venuti svolgendo, necessaria e doverosa al fine di ribadire l'unità della storiografia con la vita e col pensiero, e di sgombrare dalle menti la comoda idea, troppo facilmente accettata, della storiografia senza problema e senza filosofia, decorata del nome di « pura ». La nostra critica è stata indirizzata alla « forma mentis » del Ranke, e non già ai lavori da lui compiuti e ai suoi libri, che sono fondati su buona ricerca di documenti, abbondano di giudizî sennati, e adoprano uno stile nitido ed elegante, raro in Germania e non ultima cagione della loro fortuna. Per questa parte, egli disse una volta che solo quelle opere storiche durano a lungo che sono scritte nel modo piú bello [2]. Vi domina, se non proprio la « Lust zu fabulieren », certo quella « zu erzählen », del narrare, e segnatamente del dipingere una

[1] Il nuovo programma della *Historische Zeitschrift* (1936) suona cosí: « Aufgabe der 'Historischen Zeitschrift' ist es, die Geschichtforschung in einer grossen Zeitwende so zu pflegen, dass sie der strengen Wissenschaft und den lebendigen Kräften des deutschen Volkes und Reiches zugleich genügt. Ihr Anschauung ist bewusst gesamtdeutsch ».

[2] Cit. in WETZOLD, *Deutsche Kunsthistoriker* (Leipzig, 1924), p. 206.

ricca galleria di caratteri umani con predilezione pei ritratti degli uomini abili, prudenti e fini. Anche tra le ammirazioni e le lodi che gli sono state profuse spunta l'ammissione di questo prevalere in lui del piacere del narrare per il narrare, per il bel narrare; e il Dilthey, che non è tra i meno calorosi elogiatori, dovendo dargli un epiteto, non lo dice un pensatore, ma un « epico », ravvicinandolo a Erodoto [1]. « Epico » è forse troppo, perché in lui manca il sublime del cantore di gesta, ed Erodoto era ben altrimenti originale e fresco; ma, insomma, è narratore disinvolto e gradevole.

II

Il Burckhardt.

Per via affatto opposta, uno scrittore che in gioventú aveva provato forte antipatia per la neutralità che il Ranke professava, per il carattere fiacco dell'uomo, per il suo difetto di sentimento artistico, per una tal quale insipidezza, che in lui notava, da « persona di buona società » [2], Iacopo Burckhardt, venne a trattare la storia e a scrivere libri storici, che, diversissimi in tutto il resto, erano anch'essi privi di problema storico. Di filosofia il Burkhardt non volle e non poté sapere: aveva ascoltato nell'università di Berlino il vecchio Schelling, e n'era rimasto spaventato, suscitandogli quel suo « secondo filosofare » alla gnostica un'impressione di mostruoso, sicché gli sembrava che, da un momento all'altro, dovesse irrompere nell'aula delle lezioni un dio asiatico con dodici gambe e dodici braccia,

---

[1] DILTHEY, op. cit., XI, 216-17.

[2] W. VON D. SCHULENBURG, *Der junge Jakob Burckhardt* (Stuttgart-Zürich, 1926), pp. 32-33.

arrancando e fracassando tutto [1]. E finí col sorridere della filosofia stessa, alla quale negava ogni efficacia nel mondo, dove i suoi universali facevano assai meschina figura al confronto della individualità e della personalità. Tutt'al piú, la lasciava addetta a un vano lavoro di Sisifo, a rischiarare il grande « enigma della vita » [2].

Il Burckhardt non si ritrasse dal mondo circostante e dalle sue lotte pratiche per inclinazione di placido studioso che cerca tranquillità; ma se ne distaccò per troppa passione, diventatagli insopportabile tormento, nella breve esperienza che ebbe a fare delle cose politiche della Svizzera tra il 1840 e il '44, e piú ancora nel guardare sbigottito il gran moto politico-rivoluzionario di Europa, avviato risolutamente col luglio 1830. In una sorta di apocalissi, gli venne allora apparendo la Bestia che ascendeva superba, l'impeto crescente e incoercibile della Democrazia, che metteva capo alla rovina dell'Europa e a nuovi secoli di barbarie. Venuta sú con la rivoluzione dell'89, si sarebbe sballottata, egli pensava, fra i due termini tra cui corse quella, il radicalismo rivoluzionario e il cesarismo; avrebbe sempre piú centralizzato lo stato, dato impronta economica a tutta la società, portato ad altezza vertiginosa il debito pubblico, alimentato militarismo, nazionalismo, guerre tra i popoli, sacrificato finezza di costume, religione, scienza, calunniato sconciamente la cultura come l'alleata del capitalismo; finché il secondo dei due termini, il cesarismo, avrebbe ottenuto la vittoria. Allora un nuovo assolutismo sorgerebbe, non piú quello delle vecchie monarchie dal cuore troppo tenero e umano, ma di duri uomini militareschi che tutto agguaglierebbero, non già democraticamente, come si era sognato, ma nella servitú. La monarchia

---

[1] Lettera del 1842 (in SCHULENBURG, op. cit., p. 129).
[2] *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. Kröner, p. 4.

costituzionale, foggiata dalla rivoluzione del '30, non era, come si credeva, lo scioglimento felice del dramma, ma a mala pena il suo secondo atto, e gli anni precedenti il '48, un tempo di assestamento e di preparazione. I futuri imperanti, «terribles simplificateurs», avrebbero calpestato diritti, benessere, sovranità popolare, la scienza stessa. La richiesta dei socialisti, che gli operai venissero liberati dalla soggezione al capitalismo, verrebbe soddisfatta in modo inaspettato e che potrebbe dirsi ironico: col « ridurre gli operai a una determinata e vigilata misura di miseria con avanzamenti e in uniforme, ogni giornata di lavoro aperta e chiusa a suon di trombe » [1].

Non si può disconvenire che l'orrore e l'avversione avessero reso straordinariamente acuto l'occhio del Burckardt a scorgere l'intima tendenza e la logica della democrazia nel suo procedere di conseguenza in conseguenza, non raffrenata né temperata da altre forze, e gli suggerissero tratti cosí vivi, nel dipingere il pauroso avvenire, che gli conferiscono ora quasi aspetto di profeta; e di profeta suona il suo detto che « nell'amabile secolo ventesimo l'autorità avrebbe rialzato la testa, e una testa spaventosa ».

Una simile paura fece tremare in quel tempo altre anime, come quella del Niebuhr, che, sconvolto dalla rivoluzione del '30, morí pochi mesi dopo, angosciato dalla distruzione, che vedeva imminente, del benessere, della cultura, della libertà, della scienza, e parendogli di rientrare in un'età simile a quella dell'Impero romano a metà del

---

[1] La maggior parte dei luoghi dei quali qui mi valgo si trovano raccolti e ordinati in K. Löwith, *Jakob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (Luzern, 1936): cosicché mi è dato risparmiare quasi del tutto le particolari citazioni delle opere e delle lettere del Burckhardt. Il libro del Löwith, quanto è accurato, altrettanto è intelligente: ma, poiché l'interprete è esso stesso tutto preso nel sentimento di smarrimento e di scetticismo del suo autore, va nel senso inverso dell'interpretazione e giudizio che qui si ragiona.

terzo secolo, dopo la morte dell'ultimo dei Severi, tra le guerre degl'innumeri pretendenti e le incursioni delle genti barbariche. L'idea della decadenza di Roma e della ritornata barbarie stanno nel pensiero dei popoli europei come non superata e non superabile minaccia di nuova consimile vicenda; e l'incubo se ne fa piú o meno grave secondo i casi che commuovono le immaginazioni, perché, in ultima analisi, d'immaginazione si tratta, che, come tale, è affatto sterile di effetti. La mente critica esamina il sistema democratico e non si nasconde i pericoli che da esso vengono alla libertà; ma non però converte in realtà di fatto quel che non è accaduto, e che la diritta volontà si sforza di stornare, contrapponendo forze a forze; e sa che, se anche il peggio accadesse, bisognerebbe affrontarlo e sostenerlo virilmente, fidando nella inesauribile virtú dell'umanità, che in perpetuo ringiovanisce. Il Burckhardt, al primo balenio della sua vivida immaginazione, rinunziò a impegnare battaglia e si abbracciò con un personaggio cosí poco degno d'abbraccio come il Pessimismo; e, non amatore di filosofia, amò la metafisica pessimistica dello Schopenhauer, che chiamò « il suo filosofo », e persino l'altra, combinatoria ed eclettica, di Edoardo di Hartmann. Diceva che il « peccato radicale » della democrazia è l'ottimismo, cioè la credenza in una condizione sociale perfetta e beata, correndo dietro alla quale, inattingibile e assurda, distrugge l'esistente. E difendeva il medio evo, vivace di colori, con molta e schietta libertà e varietà e gradazione di forme, senza guerre nazionali né masse industriali né concorrenza mortifera, senza banche e capitalismo, senza odio di classe, accettante la miseria inevitabile, e che, con tutto ciò, sapeva divertirsi e godere piú assai che altre età non seppero e non sanno. Come in tutti i pessimisti, c'era, nel Burckhardt, un fondo di eudemonismo inappagato.

Cosí sentendo e ragionando, il Burckhardt volle cer-

care scampo dal mondo, dal brutto mondo già in atto e dal peggiore che s'annunziava; e scelse per luogo di rifugio proprio la storia, che gli avrebbe offerto il « punto archimedico » per contemplare serenamente lo spettacolo delle cose umane. Senonché la storia non è pensabile in un punto archimedico fuori del mondo, perché, tutt'al contrario, solamente nel mondo, tra i contrasti del mondo, sorge di essa il bisogno e, col bisogno, l'indagine e l'intelligenza. Uno scrittore, che è venuto in onore ai nostri giorni forse in ragione della sua completa ottusità filosofica e storica, il Kierkegaard, negava che la vita possa conoscersi, come egli diceva, nel tempo, cioè nella vita stessa storica, perché in questa non si trova mai il momento di piena calma per guardarsi indietro: ignaro che, se quel momento si trovasse, non ci sarebbe piú ragione di guardarsi indietro e verrebbe meno la capacità stessa di intendere e di comprendere. Il Burckhardt, da parte sua, s'illuse di essersi affrancato dal necessario legame di pensiero e vita col negare la concezione della storia come processo di atti sempre nuovi, e affermare, in luogo di ciò, il tipico e il costante e l'eterna ripetizione; ma, con questa sostituzione, egli negava la storia stessa che è storia appunto perché non si ripete e ogni suo atto ha la propria individualità. L'escogitazione del tipico e del costante e della ripetizione è essenzialmente antistorica, e tuttavia nemmeno essa ha luogo in un punto archimedico, fuori del mondo, perché si esegue in un cantuccio del mondo, che è quello delle incolori generalizzazioni psicologiche e sociologiche. Per la stessa spinta antistorica il Burckhardt pensava di sostituire alla storia degli avvenimenti la storia della cultura e della civiltà: non già nel senso plausibile che la seconda accolga e risolva in sé la prima, innalzandola, ma nell'altro di una empirica e statica « storia della cultura » sulla linea di quella di cui allora dava saggio il Riehl. Perciò i suoi libri di storia non

tendono al «racconto», cioè al dramma e alla dialettica delle azioni, ma al «quadro», cioè alla descrizione di una realtà fissata e resa immobile. I grandi uomini non gli si mostravano tali in ragione della missione storica e ultraindividuale che avevano adempiuta e in cui si erano esaltati ed erano stati veramente sé stessi, ma per sé, psicologicamente; e Pericle stava di là e sopra Atene, Alessandro sopra e di là dalla Grecia e dall'Asia, e Cesare sopra e di là da Roma. Soggetto della storia non era per lui lo spirito che crea sempre nuove forme e che egli era disposto a sbeffeggiare, ma l'«uomo soffrente, anelante e agente come sempre è stato e sarà», e non respingeva per tale storia, e anzi gli piaceva, la qualificazione di «patologica». Le sue riflessioni storiche sono molte e varie, talvolta acute, sempre, come si suol dire, interessanti, perché espressioni della sua singolare personalità; ma esso stesso si rendeva conto di non poterle sistemare e svolgere da un filo unitario e di doverle lasciare sparse e saltuarie [1]. La triade delle potenze, che distingueva nella sua trattazione teorica, — stato, religione e cultura, — non è una triade speculativa, ma un semplice schema per inquadrare le sue sparse osservazioni.

Ben s'intende perciò l'imbarazzo che si nota negli storici della storiografia moderna nell'assegnare il posto ai libri del Burckhardt — *L'età di Costantino, La civiltà del Rinascimento in Italia, La cultura greca*; — e s'intende perché anche un suo ammiratore lo giudichi «di gran lunga meno scientifico del Ranke» [2], e perché verso di lui sia affiorata la parola «dilettante». L'intimo motivo di quei libri è sempre l'animo inquieto e pessimistico del Burckhardt, che si volge a ciò che consente al suo sentire o che da questo lo solleva e lo distrae col procurargli qualche consolazione

[1] Si vedano in particolare le *Weltgeschichtliche Betrachtungen*
[2] SCHULENBURG, op. cit., p. 34.

e qualche ebrezza. La *Civiltà del Rinascimento* è tutta permeata dal suo amore, alquanto stendhaliano, per il popolo italiano e per il modo agile col quale, come egli immaginava, sopporta e gode e vive la vita: donde il risalto che vi si dà all'individualismo, sia quello del tiranno o del condottiero o del delinquente o del cittadino di repubblica o dell'artista o dell'esploratore o magari dell'adultero, « che volge il suo amore a un'altra individualità sviluppata, alla moglie del suo prossimo » [1]. Non già che il Burckhardt fosse un immoralista, ché anzi egli protestò quando vide assorgere, attraverso il Nietzsche, a ideale la violenza e la perfidia del Rinascimento; ma sentiva simpateticamente la vitalità nel suo impeto e nel suo rigoglio, e ne formava e carezzava l'immagine. Che quell'individualismo che lo aveva colpito, e che in parte osservava nei fatti, in parte produceva con l'immaginazione, e di cui gli rimaneva mal certo e oscillante il concetto, dovesse determinarsi e rettificarsi nel concetto della mondanità del Rinascimento in opposizione all'ascetismo e alla trascendenza medievale, egli non vide né sentí mai il bisogno di approfondire. Negli ultimi suoi anni, maravigliato della grande diffusione e fortuna toccata a quella sua parola, celiava: « Veramente, all'individualismo io non credo punto; ma non dico questo mio sentimento, perché v'è gente che trova gran piacere nella cosa e non voglio privarnela » [2]. Disse che nel Rinascimento italiano nasce « l'uomo moderno »; e questa, che era un'impressione piuttosto che un elaborato giudizio, richiedeva un'indagine approfondita dei rapporti tra Rinascimento e Riforma e dell'età che precesse e di quelle che seguirono,

---

[1] *Kultur der Renaissance* (9ª ed., curata dal Geiger, Leipzig, 1904), II, 177.

[2] L'aneddoto è nell'introduzione del Kaegi al WALSER, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* (Basel, 1932), p. XXXVII.

la quale egli non curò perché non vi prendeva interesse, posto che allo svolgimento storico non credeva. Nel suo libro sulla cultura greca attribuisce ad Atene quella stessa «scoperta del mondo e dell'uomo», che aveva attribuita al Rinascimento italiano: il che dimostra che né l'uno né l'altro dei due processi culturali era da lui collocato nel suo proprio e incommutabile posto nella storia e determinato nella sua unica e inconfondibile fisionomia, che è poi l'ufficio adempiuto nello svolgimento generale, quello e non altro. D'altra parte, posta la sua visione pessimistica dell'andamento che il mondo contemporaneo seguiva, l'apparizione dell'« uomo moderno », che conteneva in germe il razionalismo e la Rivoluzione francese e tutto il resto, non gli sarebbe dovuta piacere. Osserva che nel Rinascimento si forma la classe colta e con ciò la scissione dalla classe popolare e non colta, una scissione che non può esser risanata e che rompe l'unità della vita sociale [1]; e cosí, senza soffermarsi, passa accanto a uno dei gravi problemi della civiltà moderna, dopo la dissoluzione del comune fondo religioso medievale: a quello degli ostacoli che la religione dell'uomo colto, razionalistica o liberale che sia, incontra nel tradursi in concezione popolare, e agli sforzi che si sono fatti per superarli, mercé dell'istruzione elementare laica, della divulgazione scientifica, dell'esercizio dei diritti politici e di altrettali mezzi piú o meno efficaci e di piú o meno durevole efficacia negli effetti che producono, come del resto è proprio del corso delle cose umane. La moralità non gli viene innanzi come disposizione d'animo concreta nelle azioni e nei costumi che ne derivano, ma come generica forza morale che ha di contro un generico egoismo; e le interrogazioni che si pone in proposito — se e in quale misura un'età sia morale — rimangono, e non possono non

[1] *Kultur der Renaissance*, I, 186.

rimanere, senza risposta [1]. Anche nell'*Età di Costantino*, il suo primo libro storico e piú vicino alla maniera usuale, il suo interessamento è per il processo di decomposizione e di decadenza del mondo romano, e per quegli anacoreti e solitarî, tra cui intravedeva molti cuori forti, disgustati dalla vita terrena, che, nella crisi generale, si ritraevano (secondo che a lui pareva di dover interpretare il fatto) lontano dal mondo a combattere le loro lotte con Dio. L'aborrimento contro la forza, contro quella « Macht » a cui il Ranke s'inchinava riverente, contro la forza che è « essenzialmente il male » e contro lo Stato che la esercita, domina nel libro sulla *Cultura greca*, nel quale la « polis » è descritta come si descriverebbe un ergastolo; e, insieme con quell'aborrimento, vi si sente il commosso ritrovamento del vero popolo greco, fratello nel pessimismo, doloroso e amaro, e non quale era stato vantato nel tempo classico della poesia e della filosofia tedesca, sereno e felice in una vivente armonia corporeo-spirituale: concezione pessimistica con la quale il Burckhardt preparava e ammaestrava il Nietzsche.

Ai libri storici del Burckhardt si sarebbe tentati di applicare la sua definizione della storia come « la piú antiscientifica di tutte le scienze, sol che essa trasmette molto che è degno di esser saputo (« wissenswürdige ») », perché in verità, sono libri, diversamente da quelli del Ranke, pieni di vive osservazioni, unilaterali quasi sempre epperò non conclusive, ma pur sempre stimolanti.

E forse al suo pessimismo è da riportare il precoce arresto della sua attività letteraria, a poco piú di quarant'anni. Era nato nel 1818: il *Costantino* è del 1853, il *Cicerone* del 1855, la *Civiltà del Rinascimento* del 1860; e visse ancora trentasette anni, abbandonando alle cure altrui quelle sue opere maggiori, dalle quali si era come di-

[1] Op. cit., II, 156 sgg.

staccato, e poco e di rado pubblicando altro, e restringendosi alle lezioni e alle conversazioni nella sua Basilea; dalle quali, cioè dai suoi quaderni e abbozzi, sono venute fuori le *Considerazioni sulla storia universale* e la vasta trattazione della *Cultura greca*, che non hanno la forza e lo splendore delle opere giovanili.

Particolare importanza è da riconoscere ai suoi lavori sulle arti figurative e architettoniche (della poesia non sembra che avesse molta conoscenza né pari intelligenza), principale tra essi il *Cicerone*; e certamente la storia dell'arte avrebbe potuto compiere piú rapidi avanzamenti se si fosse meglio atteso a certe sue indicazioni, e sviluppati e meglio determinati certi suoi concetti direttivi. Anche in questa sfera egli si dimostrò diffidente della filosofia; ma di una diffidenza che fu salutare, rivolta com'era « contro i filosofi dell'arte che parlano dell'idea delle opere dell'arte », e lo preservò dall'arbitraria e concettualistica estetica ai suoi tempi imperversante in Germania, e fece sí che egli si mantenesse in continuo contatto con la realtà dell'arte. Del pari che i filosofi, scacciava lungi da sé i filologi, gli antiquarî, i biografi degli artisti, tutti coloro che introducevano nel discorso cose estranee all'arte e distraevano da lei o la sfiguravano. Il Burckhardt volle essere semplicemente (ma quanto questa semplicità è difficile!) un « cicerone », una guida al godimento dell'arte, il che è poi la vera ragion d'essere della critica e storiografia dell'arte. La singola opera formava unico oggetto della sua considerazione, istintivamente sentendo che nelle pretensiose storie cosiddette « evolutive », ci sarà il costume o il pensiero dei varî tempi, ma non c'è piú l'arte. Le incidentali proposizioni estetiche, che l'esperienza gli suggeriva, valgono assai meglio dei ponderosi trattati dei cosiddetti filosofi, ed esse stesse sono filosofia, filosofia di buona lega contro una cattiva, genuina contro un'altra di pura apparenza.

Onde affermava il carattere alogico dell'arte, rigettando la pretesa di chi si affannava a « rendere compiutamente nelle parole un'opera d'arte », perché, se tal cosa fosse mai possibile, « l'arte sarebbe superflua, e l'opera in questione sarebbe rimasta non costruita, non scolpita e non dipinta » [1]. Avvertiva l'inettezza dei « generi artistici », perché « l'arte come forza attiva non si cura delle nostre definizioni e può stupire il contemplante con sempre nuovi trapassi e variazioni, che fanno impossibile l'esatta separazione secondo i generi » [2]. Non seguiva gli arbitrî formalistici degli spasimanti per la luce o pel colore, dichiarando falso che « gli oggetti della pittura possano essere un semplice pretesto al fine che una singola proprietà, che non è neppure delle piú alte, esegua un suo sovrano giuoco di prestigio » [3]. Distingueva sempre fra le cose che « la moda e la società impongono all'artista e l'oro che egli ne trae fuori »; e non gli piaceva di trasportare quel che si afferma di un determinato artista allo « stile in generale » che egli rappresenterebbe o al quale si legherebbe [4]. Sentiva quanto importasse attenersi alla schietta e viva impressione dell'opera d'arte e come la si falsificasse con ciò stesso che se ne ricercavano le ragioni in cose e qualità particolari; e diceva che qui si giungeva dinanzi a una porta chiusa, che nessuna chiave riusciva a disserrare e sulla quale stava scritto: « Du sollst das Verhältniss zwischen dir und die Kunst nie ergründen! » (« Non devi mai perscrutare la relazione fra

---

[1] Nella prefazione al *Cicerone*, del quale si hanno ora, per buona fortuna, ristampe (come quella delle *Gesammelte Schriften* e dell'edizione Kröner) nel testo dell'edizione originale, senza le manipolazioni dei successivi editori, i quali avevano ridotto l'opera di una originale personalità a opera collettiva, facendone un manuale informativo.

[2] Nel saggio *Ueber die niederländische Genremalerei*, in *Kulturgeschichtliche Vorträge* (ed. Kröner), pp. 41-42.

[3] Nel saggio sul Rembrandt, vol. cit., p. 133.

[4] H. KAUFMANN, nell'appendice alle *Erinnerungen aus Rubens* (ed. Kröner), p. 184.

te e l'arte»)[1]. Il suo gusto era eccellente, classico, goethiano, indirizzato alla bellezza e all'armonia, fermo contro le seduzioni del curioso e dello strano e dell'enorme e del morboso, alle quali tanto facilmente cedono segnatamente i suoi connazionali tedeschi. Non partecipò al fanatismo e alle fantasticherie romantiche sul gotico, e gli piacque per contrario rivendicare il biasimato gotico italiano. Penetrò nella sua intima fallacia il barocco, che doveva dopo di lui salire a tanta fortuna ed essere gonfiato fino a diventare una possente forma dello spirito e dell'arte, e anche qui segnatamente per opera di storici e critici tedeschi[2], e, per esempio, non si lasciò abbagliare da quella che chiamò la « falsa vita drammatica » del Bernini. Si potrà contrastare questo o quell'altro suo giudizio, si potrà molto approfondire e ampliare il suo concetto dell'arte; ma egli percorreva la via regia della storia dell'arte, che è storia delle singole opere geniali e non d'altro. Qui la sua indagine storica aveva veri e proprî problemi storici, che nella storia civile e politica gli erano preclusi dal suo smarrimento e pessimismo e dall'inerzia volitiva in cui era piombato.

Rendersi ben chiara e tenere sempre presente la natura della crisi che seguí all'affrettata e sconsiderata unione della storia con la filosofia nella malfamata « filosofia della storia », e che mise capo non a un maggiore e migliore metodo ma a una rinunzia, è indispensabile per intendere e giudicare la storiografia del secolo decimonono. Né l'asserzione dell'individuale per sé contro l'universale, con la con-

---

[1] Nel saggio sul Rembrandt, p. 113. Un suo scolaro di Basilea ricorda che, certe volte, nelle lezioni, « mentre parlava della Sistina di Raffaello o dell'erma di Pericle del Vaticano, la voce, soffocata dalle lacrime, taceva, cosicché si udiva, nel gran silenzio, rumoreggiare il Reno » (R. Marx, nell'appendice all'ed. Kröner delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 286).

[2] Per questo punto e in difesa della verità del giudizio del Burckhardt, si veda la postilla alla mia *Storia dell'età barocca in Italia* (4ª ed., Bari, 1957, pp. 501-506).

seguente separazione tra storia e filosofia, è tal cosa che ormai possa dirsi che appartenga al passato; perché l'ideale della «storiografia pura» persiste in gran parte della storiografia dei giorni nostri [1], e specialmente in quella, per altri rispetti certamente pregevole, che si coltiva nelle università e nelle accademie: i quali istituti sarebbe d'uopo — se mai la cosa fosse possibile, — svegliare alla coscienza dell'unità del pensiero storico con l'attualità della vita e ai doveri che questa coscienza impone.

[1] Mi accade di leggere un opuscolo di uno scrittore che pur fa gran conto della filosofia, e di Kant e di Hegel (W. SCHÖNFELD, *Der deutsche Idealismus und die Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1936), il quale, con perfetta incoscienza del problema che giace nel fondo, continua a dar ragione al Ranke e al Burckhardt, e conclude che «la storia si manifesta nella sua realtà non idealmente ma esistenzialmente, non sistematicamente ma personalmente, non teoreticamente ma praticamente, non a priori ma a posteriori, non formalmente ma materialmente, appunto perché essa è storia e storicamente si manifesta. In una parola: la storia agli storici! Questo è il breve senso del lungo discorso: in questa semplice, e forse per parecchi troppo semplice conoscenza, sta il culmine della storiografia» (p. 43).

LA CERTEZZA E LA VERITÀ STORICA

I
Documenti e testimonianze.

Le non infrequenti e sempre possibili falsificazioni di documenti e di testimonianze forniscono l'argomento capitale allo scetticismo specificamente storiografico, perché quelle falsificazioni, anche se vengono smascherate, fanno pensare alle tante altre simili che non si riesce a smascherare, gettano ombra su tutta l'intera massa dei documenti e delle testimonianze, e, scotendo la fede storica, inducono il dubbio sulla storiografia in sé e per sé, e portano a concludere che essa è una conoscenza illusoria e convenzionale.

Contro di ciò sta il fatto che ognuno, e lo scettico medesimo, prosegue indisturbato a distinguere tra immaginato e accaduto, e che la coscienza generale tiene per indiscusso che noi ci moviamo in un mondo il cui passato è presente nella nostra memoria e, per l'industria dei ricercatori e storici, si conosce sempre meglio. Lo scetticismo, qui come altrove, si dimostra frettoloso e pigro, adagiandosi e sprofondandosi volentieri nel contraddittorio e nell'irrazionale per manco di vigore nel trapassare dallo spunto iniziale di una ragionevole scepsi all'indagine speculativa che essa stimola e richiede.

False testimonianze e falsi documenti sono foggiati da particolari interessi pratici, rispetto ai quali non sono né falsi né veri, ma mezzi come qualsiasi altro a conseguire i proprî fini; e spesso le parti in lotta gareggiano nell'abilità o nella sfacciataggine di fabbricarne, come si vide in grande nell'ultima guerra e come si vede ancor oggi, seguitandosi, preso il vezzo, a cosí guerreggiare nella cosí detta pace, talché una delle piú penose sensazioni dei giorni nostri è di vivere come immersi in un bagno di sempre rinnovate menzogne, che proclami e giornali e libri si dan cura di apprestarci quotidianamente. Tuttavia, a interessi pratici non meno effettivi provvede l'operosità di coloro che scoprono e dimostrano le falsificazioni; né solo a interessi opposti sullo stesso piano, ma all'altro superiore, di carattere morale, che mira a introdurre e a conservare quanto piú si può di lealtà nei rapporti umani pur tra i loro necessarî contrasti, e a non lasciar perdere o deprimere la capacità critica, né vilipendere il culto che si deve alla sacra verità.

E poiché certe falsificazioni di documenti e testimonianze sono punite dalle leggi, la scoperta delle falsificazioni si esegue, in non piccola parte, nei tribunali; e la critica delle testimonianze e dei documenti, e il raffinamento dei metodi della relativa indagine e lo stabilimento dei canoni, e la formazione di speciali trattati in proposito, hanno avuto luogo altrettanto nell'ambiente forense che nelle scuole dell'erudizione e della filologia. Né pone differenza, nel riguardo teorico, la qualità della conclusione, che nei tribunali è la sentenza esecutiva e che passa in giudicato con conseguenze praticamente non riparabili o solo parzialmente, laddove nella filologia le dimostrazioni di falsità sono sempre rivedibili e da questa illimitata possibilità di revisione prendono forza e autorità. Ma quale e quanto lavoro ha compiuto la filologia, specie nei due ultimi secoli, nel falciare e abbattere documenti falsi e false cro-

nache e storie! La messe piú abbondante ne venne raccolta negli archivî ecclesiastici e conventuali, perché falsarî pari alla gente di chiesa, priva di scrupoli, fortificata nel suo fare dal concetto della « pia fraus », non si trovano nella società laica; né senza ragione uno dei primi classici esempî di scoperta e dimostrazione di falsità storica fu la dissertazione di Lorenzo Valla: *De falso credita et ementita Constantini donatione*. Ma altresí migliaia d'iscrizioni romane erano state contraffatte, e centinaia di cronache di città e genealogie di famiglie e biografie, per motivi di boria nazionale o cittadina o familiare o per vanità di dotti, ambiziosi di scoperte: senza parlare delle anticaglie greche e romane, di cui si aperse la fabbrica nell'età del Rinascimento e non si è piú chiusa da allora, e anzi si è ampliata con quella di oggetti d'arte di altre età e di altri artisti, venuti di poi in pregio, medievali e moderni. Si sono falsificati, nello stesso secolo decimonono, segnatamente nei primi decennî, innumeri volumi di memorie del secolo precedente, e raccolte di lettere di Maria Antonietta e lettere di Napoleone; e anche piú prossimi a noi sono i *Protocolli dei savî di Sion* e la *Cronaca di Ura-Linda* delle origini germaniche, della quale si sono valsi i razzisti. La critica ha acquistato tale acume ed esperienza in questa parte che può passare in gloriosa rassegna lo sterminio compiuto di folte schiere di falsificazioni, che l'assaltavano da ogni lato procurando di avvolgerla e di toglierle la vista del vero; e può quasi sorridere dei vani conati, armata come si sente dei suoi metodi infallibili.

Senonché, come all'azione dei tribunali molti colpevoli sfuggono e talvolta l'innocente ne viene condannato e il reo assolto, cosí non è da credere che, nonostante l'esercitata prontezza della critica, non rimangano nei musei oggetti falsi che passano per autentici, né nelle storie notizie che provengono da sognante e credula immaginazione o da

falsificazioni consapevolmente eseguite. Anche i migliori critici qualche volta s'ingannano, giudicando falso ciò che è genuino, e al contrario. E cosí basta a dar l'adito al dubbio scettico, che si è lumeggiato di sopra. Si potrà mai radicalmente strappare dalla storia la possibilità delle falsificazioni e stabilire con sicurezza il vero? Chi mai la preserverà dalle abili e verisimili e coerenti favole, appoggiate a testimoni che si reputano fededegni? Chi ribatterà con argomenti perentorî i sospetti che possono investire ogni documento e ogni narrazione pel solo fatto che sono cose pratiche e altri può averle manipolate pei suoi fini particolari? E se tutte le testimonianze e tutti i documenti, come tutti sospettabili, sono messi da banda, quali mezzi avanzeranno per ricostruire la storia? O bisognerà contentarsi, in fatto di storia, di affermazioni che non oltrepassino il livello della probabilità, di quel probabile che è tanto fragile e che spesso si dimostra, nella vita quotidiana, ben poca cosa sempre che venga a paragone con la realtà del fatto? Bel guadagno, bel progresso, dopo che il moderno pensiero storico, iniziatore Giambattista Vico, si era dato il vanto d'essere uscito dal mero probabile e d'avere raggiunto il «certo» e il «vero»!

Per togliersi da queste perplessità [1], e per risolvere

---

[1] Perplessità per chi la prova e ne sente l'intollerabile puntura; giacché altri si accomoda all'idea del probabile e non cerca più innanzi. Nei tempi della mia giovinezza era questa la condizione generale: il libro assai reputato di uno storico certamente stimabile, *The methods of historical study* del Freeman (Londra, 1886), concludendo la lunga esposizione di tutte le insidie alle quali è esposta la storia, diceva che in essa: «we cannot reach mathematical certainty, we cannot reach a degree of certainty a good deal lower than mathematical certainty. But we can reach that high degree of likelihood which we call moral certainty, that approach to certainty on which reasonable men are content to act even in the gravest concerns of life. You believe that I am Regius Professor of Modern History; I believe it myself. But you have no proof of the fact, neither have I. Yet I dit not decline to act because it is possible that what I believe to be Her Majesty's sign-manual appointing me may have been a forgery, for I certainly did not myself see Her Majesty sign it»; e via di questo passo (pp. 151-52).

questi dubbî, conviene aver chiaro e tener ben fermo che cosa sono propriamente i documenti e che cosa le notizie attestate, e quale il loro ufficio nel lavoro storiografico.

Anzitutto, definendo con rigore, per documenti sono da intendere tutte le opere del passato ancora rievocabili nei segni delle scritture, nelle notazioni musicali, nelle pitture, sculture e architetture, nei ritrovati tecnici, nelle trasformazioni fatte della superficie terrestre, in quelle fatte nelle profondità degli animi, ossia negli istituti politici, morali, religiosi, nelle virtú e nei sentimenti via via formati lungo i secoli e ancor vivi e operosi in noi. Sono questi i documenti che, raccolti di volta in volta nel nostro spirito, congiungendosi con le acquisite capacità e con pensieri e sentimenti nostri, rendono possibile la conoscenza dell'accaduto per una sorta di platonica « anamnesi », o piuttosto in virtú del principio vichiano della conversione del vero col fatto, onde l'uomo, che ha creato la storia, in perpetuo la conosce, ricreandola nel pensiero. La storiografia non si fonda altrove che sopr'essi, ogni storiografia, e non soltanto, come è stato piú volte ingenuamente creduto e detto, e ancora si crede e dice, quella sola della poesia e dell'arte, le cui opere avrebbero il privilegio di essere sempre vive. Vive sono del pari le opere delle altre, quelle del pensiero come dell'azione pratica, e tutto sta a ritrovarne la fresca vena: il che intravvedeva, senza rendersi ben conto della cosa, il Burckhardt, quando, nel leggere le scritture del quattro e cinquecento, notava che, se dubbî gli rimanevano i particolari dei fatti politici, la vita morale di quei tempi gli stava dinanzi e la « Kulturgeschichte », come la chiamava, procedeva su terreno sicuro. I « documenti », ai quali si suole restringere questo nome nella pratica storiografica, diplomi, atti notarili, atti amministrativi, carteggi diplomatici e simili, sono certamente, per un verso, segni superstiti di opere del passato, ma, per l'altro, testimonianze intorno a fatti e vanno considerati tra le no-

tizie attestate; e le narrazioni stesse, del resto, hanno doppia faccia, e, sfatate che siano come narrazioni, nell'atto stesso acquistano valore di documenti. L'ufficio meramente stimolatore dei documenti, intesi in senso estrinseco, è comprovato dal fatto, ben noto ai ricercatori, che a un certo punto nuovi documenti che si posseggano o si ritrovino non servono piú a niente nell'indagine in corso, perché già la rievocazione è accaduta, e quelli non danno forza ma recano ingombro.

Ora, se il documento vero e reale è l'opera stessa del passato, è mai possibile falsificare un'opera del passato? Per falsificarla, bisogna crearla; e il falsario è falsario e non è né poeta né pittore o altro artista, né istitutore di costume e di religione. Che cosa può egli fare, dunque, e che cosa fa in effetto? Lavora sul già creato, combina, simula, dà al suo manufatto la lustra di cosa nuova; ma il suo è lavoro inane. Potrà ingannare, come accade per gli oggetti artistici adornanti le case ed esposti nei musei, qualche collezionista, anche avveduto, sebbene per lo piú inganni solo gl'inesperti o troppo candidi; ma non potrà mai aggiungere una nuova nota alla nostra anima e arricchire la nostra coscienza storicamente formata. Ecco un sonetto nello stile del secolo decimoquarto, attribuito al Petrarca, e cosí ben condotto da persuadere della sua autenticità il conoscitore e da essere collocato tra gli altri del Petrarca, ai quali somiglia; e qui resterà per qualche tempo o durevolmente, senza scandalo, perché tra le rime petrarchesche ve ne ha pur di quelle, di scarso valore, in cui l'autore imitò sé stesso e lavorò meccanicamente come oggi ha lavorato il suo falsario, incapace di emulare il Petrarca nei momenti geniali, ma ben capace di somigliargli negli altri. Ecco un trattatello filosofico, imitante a perfezione il latino del Rinascimento, nel quale sono stati introdotti concetti filosofici sorti piú tardi, sicché vi si vede, con istu-

pore e confusione da parte di chi si è lasciato irretire nell'inganno, che già nel secolo decimoquinto vi era chi pensava al « cogito ergo sum » o alla sintesi a priori. Stupore e confusione, ma dinanzi a cosa che niente aggiunge al nostro pensiero, giacché il « cogito » e la sintesi a priori sono già da noi posseduti coi nomi di Cartesio e del Kant, altrettanto estrinseci e indifferenti a quei concetti quanto i nomi, poniamo, del Ficino e del Pico. L'impossibilità di creare artificialmente un'opera originale ha la sua riprova in un fatto poco notato e sul quale la riflessione non si è fermata: che sempre che in drammi e romanzi si mette in iscena e in racconto un artista, un filosofo, uno scopritore, un conquistatore, un uomo di stato, « homines novi » escogitati dall'autore e non personaggi presi dalla storia, ossia sempre che non si compongano drammi e romanzi, che si chiamano « storici », con espressi riferimenti storici, si vede il narratore e drammaturgo dimenarsi nel vuoto, e un senso di vuoto prova il lettore, perché le opere grandi che ivi si asseriscono di quegli eroi rimangono aggettivi senza sostantivi, ed essi prendono necessariamente un'aria fatua e si muovono a scatti come marionette.

Per questa ragione, non mai dalle falsificazioni è nata cosa alcuna che avesse pregio effettivo, e il pregio loro è stato sempre di fantasia, simile a quello di un falso autografo che vale per il culto superstizioso del nome del quale è stato decorato. Che se poi l'autore di una veramente bella e perciò originale e nuova poesia, o di un profondo e nuovo concetto filosofico, finga per bizzarria o per qualsivoglia altro motivo che l'opera sia di un altro e di un tempo passato, è evidente che in questo caso manca la falsità dell'opera e c'è solo la falsificazione del nome dell'autore (come, del resto, si usa fare coi nomi suppositizî e con gli pseudonimi), cioè una falsa attestazione.

L'importanza, nell'economia del conoscere, delle noti-

zie attestate rende ragione della cura che si pone nel ben raccoglierle e nello sceverarle, passando pel vaglio critico le testimonianze, e nel proteggerle contro le alterazioni, le confusioni e i disperdimenti. Ma il limite della loro importanza, la loro invincibile esternità, la loro esattezza che non si fa mai verità, assicura che, anche quando alcune di quelle notizie difettino o siano fallaci, la storia vera rimane quella che è. Cosí, in quella storia piú strettamente personale che è di ciascuno di noi, le nostre note di taccuino dispongono secondo gli anni e i giorni e le ore le notizie delle nostre azioni e lavori; e le cifre dei nostri conti ci ricordano i nostri crediti e i nostri debiti, e le carte contrattuali i nostri impegni e i nostri diritti; e, se alcuna di queste attestazioni va smarrita, ce ne vengono, senza dubbio, fastidî, intralci e danni. Ma non perciò perdiamo la consapevolezza di noi stessi, del nostro essere intellettuale e morale, di quel che siamo stati e che è la realtà di quel che siamo ora, e ogni atto e ogni ciclo di atti del nostro passato si delinea, nella coscienza che ne abbiamo, distinto da quelli che l'hanno preceduto o seguito; e questo ha luogo, ancorché resti oscuro o dubbio il giorno, il mese e l'anno in cui quell'atto fu compiuto. La storia nostra è la storia della nostra anima; e storia dell'anima umana è la storia del mondo.

II

L'aneddotica.

Alla luce del concetto, che ormai ci è famigliare, della storia come di un atto di coscienza che, sorgendo da un bisogno morale, prepara e invoca l'azione, par che si sco-

loriscano, e si scoprano frivole e vuote, tutte le descrizioni e narrazioni dei fatti e delle passioni umane che si avvertono nate senza quello stimolo, prive di quell'intento fondamentale e non rispondenti ad alcuna determinata richiesta di azione o di educazione e preparazione all'azione: libri che si chiamano « memorie », « ricordi », « diarî », « cronache », « aneddoti », « profili », « ritratti », « vite intime e private », « curiosità » o con altro nome, dei quali grande abbondanza sempre c'è stata e grande copia si produce ancor oggi, quasi soverchiando nel numero le opere di storia.

E nondimeno, allontanando quel riflesso di luce estranea, le riprovate narrazioni e descrizioni ripigliano subito i loro vivaci colori e la loro molteplice attrattiva, e parlano al nostro cuore, al cuore che batte per le immagini della potenza e della grandezza e partecipa ad ora ad ora trepidante e malinconico, doloroso e indulgente e sorridente, a quelle degli umani affetti e sconvolgimenti e travolgimenti e sogni e follie: tutte, dalle vite plutarchee e da quelle cosí diverse dei santi padri e degli asceti, dalle biografie di un Cromwell e di un Napoleone, di un Goethe, di un Byron e di un Foscolo, di un Colombo e di un Galileo, di un Bruno e di un Vico, di un Voltaire e di un Kant, alle rievocazioni che tanto sogliono gradire, della società galante del secolo decimottavo, delle Marie Antoniette, delle Pompadour, delle Dubarry e dei Casanova, dei personaggi e degli incidenti della grande Rivoluzione, e di quel tempo che poi è stato denominato e idoleggiato come « le romantique », e via. Si avrà l'animo di negare ogni pregio di storia a ciò che appresta l'unico o il principale alimento ai piú degli amatori di racconti del passato, persuasi di apprendere e conoscere a quel modo la « storia »?

A dir vero, non ci vuole molta risolutezza di corag-

gio a questa negazione, perché sempre si è distinto — e la distinzione sta persino nei comuni trattati d'istituzioni letterarie — tra storia e memorie, storia e cronaca, storia e aneddoti; sempre la storia è stata tenuta qualcosa di piú severo e di piú alto rispetto alle altre, rispetto all'« aneddotica », come in complesso si può designare quella sorta di opere. « Aneddotica », non nel senso etimologico, che è di « notizia inedita », ma nell'altro, che la parola è venuta prendendo e che del primo serba solo qualche lieve vestigio, di notizie su singoli particolari staccati, i quali perciò stanno per sé e non in riferimento a qualcosa di superiore: lumi che splendono e si spengono l'uno dopo l'altro e che, piuttosto che a un'illuminazione del paesaggio, sono simili a fuochi d'artifizio.

Senonché anche questa volta bisogna guardarsi dal credere, e piú ancora dal fare, che quel che si distingue e si esclude da una determinata forma dell'attività spirituale, sia o debba essere escluso e discacciato dalla vita del mondo, cioè disperso e annullato. L'aneddotica non è la storia, ma ha la sua intrinseca e buona ragione, e gli amori con lei non sono punto amori illeciti. Tali diventano e cominciano a diventare sol quando si accenna a voler soppiantare con essa l'altra. « J'aime bien autant — diceva il Montaigne (II, 10) — veoir Brutus chez Plutarque que chez luy mesme »; ma l'« autant » gli si mutava poi in un « plustost »: « je choisirois plustost de sçavoir au vray les devis qu' il tenoit en sa tente à quelqu'un de ses privez amis, la veille d'un battaille, que les propos qu' il teint le lendemain à son armée, et ce qu' il faisoit en son cabinet et en sa chambre que ce qu' il faisoit emmy la place et au senat »: donde si può scivolare via via fino al detto di Prospero Mérimée: « De l'histoire je n'aime que les anecdotes »: che è evidentemente troppo poco e, certamente, non è piú niente di storico.

L'aneddotica nasce e si nutre anch'essa di un bisogno, del bisogno di tener viva e di accrescere l'esperienza delle piú varie e diverse manifestazioni dell'anima umana, componendo una sorta di erbario che raccoglie sempre nuovi esemplari da campi sempre nuovi. Allo stesso modo che in fondo al bisogno che muove alla conoscenza della determinata situazione storica c'è la deliberazione di un'azione da compiere o di un atteggiamento da assumere nella incessante e premente battaglia della vita, in fondo a quello di farsi presenti le manifestazioni dell'anima umana c'è la vita in generale, il generico dramma umano che accompagna lo specifico dramma storico; donde altresí il nome di « comuni » o « volgari », che si dà sovente alle notizie di tal sorta. La storia ricerca il proprio e peculiare carattere degli istituti e costumi che gli uomini d'azione concorrono a formare, dei concetti e sistemi che i filosofi elaborano, dei poemi e delle pitture che gli artisti creano, perché questi fatti spirituali sono premesse dei nuovi che si preparano. L'aneddotica ricorda all'uomo d'azione in quali modi e tra quali circostanze altri uomini d'azione si levarono all'opera loro, quali difficoltà, spesso assai prosaiche, doverono superare, in quali errori si sviarono, come amarono e odiarono e come furono amati e odiati, i loro affanni e i loro conforti, le loro disperazioni e i loro giubili; e similmente parla al filosofo dei filosofi e al poeta dei poeti e ai santi dei santi, e ad altri piú umili, o anche occupati in cose meno degne, di quelli che furono simili a loro o ai quali a loro piacerebbe somigliare. Il principio che la muove, diverso dalla gravità della storia, cioè dal grave interesse pratico di questa, fu già chiamato nell'antichità, da uno scrittore di biografie aneddotiche, Flavio Vopisco, « curiositas », che forse (egli aggiungeva) può sembrare « frivola » ma che « nil recusat », perché « minima quaeque iucunda sunt et habent aliquid gratiae cum le-

guntur »[1]. La scelta dell'una o dell'altra serie aneddotica, e il sentimento onde l'una e l'altra viene investita dal narratore o dal lettore, dipendono dalla qualità alta o bassa del bisogno iniziale: ma, sotto l'aspetto formale, la genesi e la natura dell'aneddotica è sempre la medesima.

Poiché si tratta d'immagini dal contenuto genericamente umano, si potrebbe essere tratti a pensare che al descritto bisogno si soddisfi parimente con le combinazioni dell'immaginazione nel mondo dei possibili o, come si dice, coi romanzi, che rappresentano le piú varie situazioni in cui l'uomo può trovarsi e le piú varie reazioni della sua anima, e hanno anch'essi risonanza negli atteggiamenti e nell'operare pratico, fornendo incitamenti e suggerendo avvedimenti non solo agl'innamorati coi romanzi d'amore, ma anche ai guerrieri coi libri di cavalleria e agli avventurieri con quelli di avventure. Ma la cosa non va cosí, e ognuno può verificare che va nel verso opposto: ognuno ha avuto occasione di osservare il cangiar volto e la delusione dei bambini quando si dice loro che il racconto che hanno ascoltato a bocc'aperta « non è una storia vera »; e si rammenterà il caso del povero cantastorie, diventato cieco, che continuò per qualche tempo a dissimulare la sua cecità col tenere in mano il libro come se vi leggesse dentro, ma che gli uditori disertarono quando si accorsero della sua disgrazia e che non leggeva piú « nel libro », nel libro che era per essi garanzia di realtà. I personaggi stessi dei romanzi, quando servono all'esperienza e all'ammonimento pratico, sono creduti o pensati in quell'istante come uomini appartenenti alla realtà di fatto. Le notizie dell'aneddotica devono essere o reputarsi di cose accadute, e soltanto a questo modo soddisfano il bisogno che si è descritto.

Certo, questo carattere, che è a loro indispensabile, di

[1] In *Script. Hist. Aug.*, ed. Peter: si vedano le vite di Caro, XXI, e di Probo, II: cfr. quella di Aureliano, X, e del tiranno Firmo, XII.

cose accadute non le rende « storiche », perché storici sono i fatti solo in quanto pensati nello svolgimento storico, e quelle notizie stanno fuori di siffatta connessione. Ma, sebbene non siano storicamente comprese e inverate, sono tuttavia notizie accertate, perché attestate con buone attestazioni, che la critica delle testimonianze e dei documenti ha controllate e collaudate e che sono colorite bensí dall'immaginazione ma dentro certi limiti, e pertanto fanno appello alla fede perché le si tenga per vere. Negar loro fede per ipercritico scetticismo è tanto indiscreto quanto l'estremo opposto della balorda credulità: «in lectione historiarum » (diceva il cinquecentesco trattatista Francesco Balduino) conviene essere « neque pueri neque senes, ad credendum neque nimium faciles neque nimium difficiles ». L'esigenza che si pone della verità di fatto alle notizie dell'aneddotica è nella natura stessa del bisogno che muove ad esse, e che non è già di conoscere possibilità ma effettualità, cioè quanto l'umanità è stata effettualmente capace di agire e soffrire in bene e in male, e che perciò è da pensare che ancor possa fare e patire o da chiedere ragionevolmente che faccia. Si para cosí l'obiezione, che si ode frequente dinanzi a certi racconti e alla proposta di certi ideali: « Sono sogni di poeti ». Non sono sogni di poeti, come quelli dell'età dell'oro o dei cavalieri della Tavola rotonda, perché se le notizie accertate sulla vita umana nei secoli dissuadono dal credere che uomini, per grandi che siano, possano essere mai senza debolezze e senza pecche, persuadono altresí che sublimi sacrificî e opere stupende di bontà e di bellezza, e uomini dal cuore generoso e dall'animo ardito, ci sono stati sempre e sempre torneranno; onde (come nel canto goethiano per la morte di Euforione) nei petti rifluisce la fiducia e li rinfranca il pensiero che « la terra quelli genererà di nuovo, come sempre li ha generati ».

Per le ragioni anzidette, l'aneddotica persiste e persisterà accanto alla storia, servendo l'una e l'altra, nell'armonia dello spirito, a fini diversi e complementari. Nelle età fervide di vita intellettuale e morale, si accrescono del pari l'una e l'altra; il piú intenso svolgimento della piú filosofica e rigorosa storiografia non toglierà il posto che tengono le memorie, le vite e tutta l'altra aneddotica. Il piú severo animo e ingegno di storico sarà portato di volta in volta a leggere, o forse a scrivere esso stesso, cotesta sorta di libri, né già come semplici « levamina mentis », o solo nel senso che la mente si riconforta e si rinfresca col passare dall'una all'altra forma di attività spirituale e di continuo reintegra la sua armonia distendendo la tensione del pensiero storico per la diversa tensione ora della poesia ora dell'aneddotica.

Ma il rapporto tra le due non è di materia a forma, come pareva al Montaigne, che piace di continuare qui a citare, giacché egli intravvide, e a un dipresso distinse, le due diverse trattazioni dei fatti accaduti, chiamando l'una storia « simple » e l'altra storia « excellente », e dichiarando di amare o gli storici « fort simples », come « le bon Froissard » o quelli « excellents »; ma poi l'una, pur cosí gradevole e attraente quale la sentiva, gli si appesantí nella definizione diventando « la matière de l'histoire nue et informe », che lasciava all'altra « le jugement entier pour la cognoissance de la verité ». Rapporto di materia a forma è bensí il rapporto dell'erudizione o filologia rispetto alla storia, della filologia che ha il carattere dell'esattezza ma non avrà mai quello della verità come la storia, né quello della probabile realtà umana, come l'aneddotica; e aridi, freddi e indifferenti sono e debbono essere (ed è il dovere del loro particolare ufficio) gli eruditi e i filologi di fronte agli altamente commossi storici e ai partecipi aneddotisti. D'altra parte, quella storia che il Montaigne abor-

riva perché stava « entre deux » e che diceva « la plus commune façon », opera di scrittori « qui nous gastent tout », perché vogliono « nous mascher les morceaux » e si danno per legge di giudicare, « et pour consequent d'incliner l'histoire à leur fantaisie », non è una forma intermedia, ma è già la storia vera e propria che si fa sentire, insoddisfatta del disgregato e del non pensato dell'aneddotica, separatasi da questa, accintasi a percorrere la sua via, percorrendola come sa e può. Sarà povera, sarà infelice, commista di spiegazioni che non spiegano, di giudizî arbitrarî, di concetti insufficienti e confusi; ma non è piú aneddotica. Ed essa, e non l'aneddotica, entra a comporre la storia della storiografia col suo momento o coi suoi momenti positivi, e altresí con quelli negativi, ai quali si legano gli ulteriori avanzamenti. Le storie « excellentes » non sono altro che quelle in cui i momenti positivi si seguono piú continui e piú comprensivi, ma che pur sempre danno luogo a momenti negativi, se non in altro, nella determinazione e limitazione stessa degl'interessi spirituali che le muovono e le fanno apparire insufficienti a chi ripiglia la loro materia con nuove domande e correlativi nuovi concetti.

Né, infine, ha luogo il problema che si agitò precipuamente nell'età romantica ma che non è morto neppur oggi, del congiungimento da eseguire di storia e aneddotica per ottenere un'opera intera o una storia veramente perfetta, nella quale la prima apporterebbe l'interpretazione filosofica e l'altra la vivezza della rappresentazione, la prima il disegno e la seconda il colore. La distinzione del disegno e del colore, metaforici nel discorrere di storiografia, è altrettanto fragile quanto in pittura, dove disegno e colore fanno, in ultima analisi, tutt'uno; e veramente la storiografia ha il suo proprio disegno-colore e l'aneddotica ha il suo, l'una e l'altra sono, ciascuna a suo modo, pensiero

e rappresentazione, l'una e l'altra hanno la loro vivezza di stile. A riunire l'una con l'altra ne verrebbe fuori un miscuglio e guazzabuglio, in cui storia e aneddotica pugnerebbero tra loro nel contrasto di due diversi interessi e disposizioni spirituali. Che se poi si domanda in qual modo racconti storici e racconti aneddotici possano essere eventualmente contenuti in un'unica esposizione, il problema, che cosí si propone, non è già, come il precedente, di natura logica, e mal fondato in logica, ma di natura puramente letteraria, e in questa parte ben fondato, perché non si vuol negare che possa essere utile talvolta a certi fini riunire in un solo componimento storia e aneddotica, subordinando letterariamente ora l'una all'altra ora l'altra all'una, e trattando ora l'una ora l'altra in modo digressivo e accordandole nell'intonazione stilistica. Ma l'arte della composizione letteraria non ha che vedere con la metodologia scientifica, di cui qui si discorre.

In un altro modo, e del tutto diverso, la storiografia attinge, quando le giova, alle raccolte dell'aneddotica storica: cioè non per trarne parti integranti del suo pensiero, ma unicamente per trarne forme immaginose di « espressione », idealizzando gli aneddoti che adopera in riferimento ai suoi concetti e giudizî, di cui essi diventano meri simboli. E certamente si studia a tal uso di adoperare solo gli aneddoti che la critica delle testimonianze ha, come può, convalidati; ma, se in ciò le accade di sbagliarsi, o se poi la stessa critica, come suole, muta d'avviso e respinge quel che prima aveva accettato, nulla di sostanziale è compromesso o perduto nella storia vera e propria, perché quegli aneddoti non avevano assunto in lei ufficio di prove. Può darsi che la signora Roland non abbia esclamato, andando alla ghigliottina: — O Libertà, quanti delitti si commettono in tuo nome! — ; né la sua napoletana sorella di fede Eleonora de Fonseca, nell'apparecchiarsi a simile morte, il

suo: « Forsan et haec olim meminisse iuvabit »; e che l'uno e l'altro detto fossero stati foggiati dai loro ammiratori e amici o si fossero come formati da sé per una serie di equivoci e fraintendimenti. E nondimeno quei detti bene simboleggiano l'animo forte e la mente elevata degli intellettuali, sognatori di libertà e di umanità, che mossero le rivoluzioni francese e napoletana, e le rappresentarono e vi perirono. L'idealità simbolica dell'aneddotica nella storia fa intendere l'impazienza e il fastidio che scattano contro i filologi, i quali, scrutinando le testimonianze, distruggono le leggende; giacché, sebbene essi non possano fare altrimenti e quel mestiere debba essere pure da qualcuno esercitato, l'atto loro par quasi un calpestare e irridere il significato ideale delle leggende criticate. Il Goethe, tra gli altri, mandava al diavolo coloro che dichiaravano spurî e falsi i racconti dell'eroismo di Lucrezia e di Muzio Scevola, fermo nel convincimento che falso e spurio sia soltanto l'assurdo, il vuoto, l'ottuso, l'infruttifero, e non mai quel che è bello e vivificante, e che « se i Romani (diceva) erano stati abbastanza grandi da inventare cose come quelle, noi dobbiamo essere almeno grandi abbastanza per crederle » [1]. Anche il Burckhardt [2] difendeva gli aneddoti tipico-mitici onde sono ricche, e spesso tutto intessute, le storie dell'antica Grecia e che porgono una sorta di « historia altera », una storia immaginata, la quale afferma ciò che si pensava che quegli uomini potessero fare e dà i loro tratti piú caratteristici.

Ma se l'aneddotica in quanto tale non è convertibile in storiografia, e perciò il pensiero non può risolverla in sé, questo, per altro verso, può ben accompagnarlesi, facendo fiorire in quei racconti osservazioni morali, politiche,

---

[1] *Gespräche mit Eckermann*, 15 ottobre 1825: cfr. 11 marzo 1832.
[2] *Griechische Kulturgeschichte*, nella sezione VIII, cap. 6.

estetiche e riferimenti alla storia: che è ciò che si usa fare dai migliori scrittori di aneddotica e distingue l'aneddotica intelligente ed elegante dalla volgare; come l'affinamento morale dell'animo pone distanza tra la frivola e la seria, tra la nobile e l'ignobile, tra quella che parla all'uomo dell'uomo e quella che lo intrattiene di quanto di animalesco e bestiale è in lui, e lo seduce a carezzarlo e a coltivarlo.

III

Immaginazione, aneddotica e storiografia.

I ricercatori e scrittori di storie, se da una parte protestano che la storia non ha niente da vedere con la « folle du logis », con la fantasia, da un'altra parte, o altre volte, ammettono che la costruzione storica non può compiersi senza il concorso della fantasia. Che anzi è curioso osservare come questa seconda sentenza non suoni sulle loro labbra con l'umiltà di chi riconosca l'esistenza di un limite nel quale urta e di una propria impotenza, ma con certa compiacenza, quasi di chi dica: — Son pittore anch'io. — Quegli scrittori si rialzano contro l'accusa di aridi e pedanti, pensando di ritrovare in sé qualcosa del divino dono delle Muse, ammirandosi in figura tra d'ispirati veggenti e di poeti.

Su quest'ultimo punto conviene disingannarli, perché la facoltà, di cui osservano la presenza nei loro lavori, non è già la fantasia dei poeti, ma l'immaginazione combinatoria: due diverse potenze, che la migliore estetica e la migliore critica d'arte hanno sempre nettamente distinte, e che neppure empiricamente vanno unite, essendovi uomini di feracissima immaginazione, privi quasi del tutto

di fantasia poetica, e poeti di scarsa immaginazione e tuttavia mirabili per la vita che conferiscono ai loro fantasmi.

L'immaginazione combinatoria non è neppure da togliere in iscambio con l'immaginazione che escogita congetture e ipotesi, le quali si formano per dare indirizzo alla ricerca e si esauriscono in questo ufficio euristico. Quella, di cui qui si parla, interviene, invece, direttamente nel lavoro storiografico per riempire i vuoti che rimangono nella serie delle immagini offerte dalle notizie attestate e criticamente appurate; cioè, dal piú al meno, salvo che non ci si restringa a trascrivere o a compendiare le fonti, interviene sempre per vincere il discontinuo di quelle notizie e tessere un racconto filato e in ogni parte perspicuo, « fantasticamente persuasivo », come dicevano gli antichi (che parlavano di una φαντασία πιθανή). Le fonti dicono che il tal personaggio, noto d'altronde per la sua abilità ed eloquenza, nel tal giorno si recò a colloquio presso un altro e strinse con lui un patto; e lo storiografo racconterà che con la sua abilità ed eloquenza avvinse l'altro e lo persuase a quel patto. Le fonti dicono che il tal personaggio, che era un nobile cavaliere, avendo appreso che la moglie mancava alla fede coniugale, la uccise: e lo storiografo aggiungerà che la mise a morte non per furia di gelosia e di odio ma per intransigente sentimento di onore. Le fonti dicono che Francesco Petrarca, sul finire del marzo 1341, da Marsiglia giunse a Napoli, dove fu per tre giorni esaminato da re Roberto prima di andare a Roma a ricevere l'alloro; e lo storiografo colorirà, rappresentando il Petrarca che, attraversata la piazza delle Corregge, dove si vedevano le case dei principi angioini, entrò nel Castello nuovo, dove il re dimorava, e quei tre giorni di quesiti e di dispute descrivendo come animati dalla concorrente smania del re e del poeta di fare sfoggio di dottrina e di sottigliezza. È ciò che Ernesto Renan chia-

mava « solliciter doucement les textes », sebbene le sue proprie sollecitazioni non fossero sempre tanto dolci quanto quelle recate in esempio. Ma, dolci o brusche, caute o audaci, queste sollecitazioni sono opera dell'immaginazione; e tutte possono essere revocate in dubbio, perché nel primo esempio, l'accordo poté avvenire non per l'abilità e l'eloquenza dell'uomo abile ed eloquente, ma per l'astuzia dell'altro, che lasciò al suo interlocutore la credenza del trionfo cosí ottenuto, e, ben calcolando, provvide al proprio utile; nel secondo, il nobile cavaliere poté anche mettere a morte la donna infedele per meno onorevole motivo, come di sbarazzarsi di una moglie che gli era di peso; e, nel terzo, il Petrarca poté non avvedersi, nell'attraversare lo spiazzato, delle case che vi erano dei principi angioini, e Roberto d'Angiò (diciamo in via di esempio) riceverlo in qualche altro dei suoi castelli e case napoletane e non nel Castello nuovo, e la tridua ginnastica di dispute scientifiche essere non la gara di due vanità, ma la noia di una delle parti di dover sostenere e alimentare la vanità dell'altra.

Qualche trattatista di metodica storica, come il Bernheim, procura di allontanare dal procedimento dell'integrazione la pericolosa alleata che è l'immaginazione, insistendo su ciò, che la facoltà combinatoria si distingue nettamente e grandemente dall'immaginazione, perché « non crea e non vuol creare nulla di nuovo », ma « soltanto cercare di ristabilire le linee di congiungimento svanite; e con ciò non si abbandona ad arbitrarie associazioni di idee e di rappresentazioni, ma si lega rigorosamente ai dati reali della tradizione storica, come altresí dell'analogia effettiva, conforme all'esperienza, nel corso delle cose umane in generale e di quelle storiche in particolare »; e che, insomma, se la combinatoria dell'integrazione « ha bisogno d'immaginazione, essa non è funzione dell'immaginazio-

ne »[1]. E, certamente, all'immaginazione non è lecito, in questo caso, seguire gli stimoli di quel che torna gradevole, dipingendo, come nei romanzi, eroi del bene e genî del male, creature di bellezza e di amore, scene di dolore e di orrore; e quando a questo gli scrittori di storie si lasciano andare, ricevono biasimo o presto sono disertati per il discredito che li colpisce. Il fine pel quale essi debbono fare e fanno ricorso a quell'espediente, è di raggiungere o di avvicinarsi il piú possibile a ciò che realmente accadde; e il principio che li guida in tal lavoro è quello del « verisimile » o del « probabile ».

La capacità combinatoria o « dono degli annodamenti » (« Verknüpfungsgabe »), come la designava Guglielmo di Humboldt, è parsa inesplicabile nel suo fondamento, quasi un lampo geniale e divinatorio[2], sol perché non si è analizzata nei suoi motivi l'introduzione che si suole operare del verisimile o probabile nei fatti del passato. Il principio del « probabile » ha luogo, primamente e propriamente, non nei rispetti di ciò che è accaduto ed è passato, ma di quel che si deve fare e che appartiene all'avvenire. Esso non è altro che l'adoperamento di quanto sappiamo per esperienza circa l'andamento consueto delle cose, circa quelle che sono state considerate le uniformità o abitudini della natura: esperienza che, correlativamente, è altresí esperienza dell'inconsueto, del difforme e della rottura delle abitudini. Ma, quando si delibera sull'azione da compiere, il primo aspetto ha il peso preponderante in chi non concepisce il suo operare come un continuo arrischiato giocare tutto per tutto; cosicché egli, volendo fare un viaggio di piacere, ne fisserà la data nel mese di aprile, nella stagione di primavera, temperata e gaia; o, volendo prender

[1] *Lehrbuch der historischen Methode* (5-6ª ed., Leipzig, 1908), pp. 614-16.

[2] BERNHEIM, l. c.

moglie, la prenderà in una famiglia in cui le donne di casa sono da piú generazioni modelli di ogni virtú; o, volendo acquistare una macchina, la acquisterà da una fabbrica celebrata per la solidità dei suoi prodotti. Certo, la stagione, la moglie e la macchina, da lui scelte, potranno deluderlo e dargli spiacevoli sorprese: e allora fronteggerà la situazione inaspettata e se la caverà come potrà, forse peggio e forse meglio; ma, in ogni caso, essendosi nella determinazione della scelta comportato saviamente, non sarà costretto a ripetere a sé stesso l'amaro rimprovero che si rivolgeva Giorgio Dandin.

Ora, perché mai questa perscrutazione del probabile, che si fa, e non può non farsi, nel deliberare l'azione, viene proiettata indietro, nella conoscenza del passato, dove par che non le corrisponda nessuna necessità né utilità? Che siano probabili le immaginazioni onde si riempiono le lacune delle notizie attestate è cosa che non solo non serve all'uso pratico, ma non apporta luce alcuna di conoscenza, esclusa col fatto stesso che sono immaginazioni e non affermazioni di realtà. Non rimane dunque per quella se non un'unica giustificazione, che è poi la vera: cioè che serva altresí al pratico bisogno di esercitarsi al sentimento, al giudizio e all'azione della vita mercé dell'immaginazione, la quale vuole organismi di immagini coerenti e armoniche, e non si appaga di mozziconi né di coacervi, e perciò, avendo innanzi la figura, attestata dalle fonti, di un uomo abile ed eloquente, fa sí che tale egli sia stato anche nei casi in cui non si sa se quelle virtú operarono; avendo innanzi un generoso cavaliere, gli attribuisce sentimenti cavallereschi anche dove poté nutrirne in effetto di assai bassi; avendo, insomma, un quadro incompiuto in alcune parti, lo compie per gustare piú agiatamente quelle già compiute.

Ed ecco come di nuovo ci si trova di fronte l'idea di una storia doppiamente in servitú dell'immaginazione e

del probabile: per le testimonianze su cui si appoggia, che sono fededegne solo « probabilmente », e pei racconti che costruisce, i quali, in tutti i punti in cui tacciono le probabili fonti, solo « probabilmente » rappresentano le cose come sono andate: all'idea, insomma, che la storia sia l'infima forma (se forma, in tal caso, può dirsi) del conoscere umano, traballante nelle fondazioni e con le mura cementate dall'immaginazione.

Ma quella che qui si chiama, per attenersi all'espressione corrente, « storia », si è già di sopra segnata col nome, che solo le spetta, di « aneddotica »: la quale, per la natura sua stessa che si aggira nel generico e astratto e non giunge al concreto e storico delle cose umane, e per il metodo cosí dell'accertamento come dell'esposizione, scopre il punto in cui tocca il romanzo storico. Ferma come essa è nei migliori autori a non volersi discostare dalle fonti, è tuttavia costretta a discostarsene per tessere i suoi racconti, sia pure attenendosi all'esperienza, del resto assai ondeggiante, del consueto e normale. E poiché l'esperienza stessa include anche quella opposta del discontinuo e dello straordinario, facile è spingere piú oltre l'ardimento delle integrazioni, che sono sempre un ardimento, e cosí, di ardimento in ardimento, versarsi nell'immaginoso dei piú immaginosi romanzi storici. La distinzione tra aneddotica e romanzo storico non è assoluta ma empirica, approssimativa e graduale; e bisogna accettare questa situazione, che niente vale a mutare. L'esigenza che i casi raccontati siano reali e non immaginarî, non si soddisfa in quella cerchia altrimenti che col ridurre al minimo, nell'impossibilità di annullarlo completamente, l'elemento di immaginazione.

La storia, la storiografia vera e propria, quella che non sta nell'infimo ma nel sommo e unico grado del conoscere, non soggiace a queste aporie né soffre queste ambasce, perché essa non è l'« aneddotica », e perciò esclude

affatto l'immaginazione e si esplica unicamente nel pensiero. Beninteso, non già nel senso che il suo pensiero sorga in uno spirito che non sia immaginazione e fantasia e desiderio e passione, perché, per contrario, di tutte queste cose il pensiero si alimenta, tutte queste brucia nella sua fiamma; ma nell'altro senso che la sua fiamma splende di luce propria. Superfluo le sarebbe il soccorso della facoltà combinatoria o dell'immaginazione, perché in lei è vivo e attivo il « fatto », che essa converte nel « vero ».

IV

Filologia, storia e filosofia.

Meglio di altri, il Droysen scorse acutamente e affermò risolutamente che la storiografia consiste nella « Frage », nel porsi della domanda storiografica: concetto fecondo, ribadito da lui con la definizione che fine della storiografia è « comprendere indagando » (« forschend zu verstehen » [1]), ma al quale tuttavia sono mancati il rilievo, l'approfondimento e l'adoperamento che erano necessarî. Con quel concetto è dato liberare le menti dalla fallace credenza che la storiografia sia o debba essere non si sa quale copia o imitazione della realtà, e rivolgerla alla vera e unica forma del conoscere che è nel rispondere alle domande, nel risolvere i problemi teorici di continuo suscitati dalla realtà della vita.

La formula stessa della « Frage » rimane alquanto generica e vaga, se non si determina piú strettamente il ca-

---

[1] J. G. Droysen, *Historik*, Vorlesungen über Encyclopädie und Methodologie der Geschichte, ed. Hübner (München-Leipzig, 1937), p. 34, cfr. n. 22, e *passim*.

rattere della domanda storiografica, distinguendola dalla filologica, con la quale suole andare confusa. Gran differenza corre, ad esempio, tra il domandare quale sia la serie dei documenti autentici o la successione cronologica dei fatti della Riforma luterana, e quale, invece, il carattere e l'ufficio adempiuto dalla Riforma luterana. La prima domanda è mossa da bisogno tecnico di erudito, che vuole approntare e tenere in ordine i materiali per la storia da comporre; la seconda, dal bisogno morale di un'orientazione conoscitiva. La prima mena, dunque, non a un diretto conoscere ma alla preparazione pratica di un eventuale futuro conoscere; la seconda è questo conoscere stesso. Come placida, come riposante, come oziante nel negozio è la fatica dell'erudito, che non s'impegna nel dramma umano né nella difficile intelligenza e giudizio del dramma umano, e che, al pari del goethiano Wagner, gode gioie celestiali nel percorrere e consultare volumi e nello svolgere una veneranda antica pergamena; — e come tormentosa invece, e piena di responsabilità, quella dello storico, «nei tragici lamenti studioso» (per valerci di un detto di Tommaso Campanella), meditante sul corso, sul tragico corso, delle cose umane, nelle quali siamo spettatori e attori ad una! Il lasciare indistinte le due diverse qualità di domande, ossia d'indagini, porta all'ordinario agguagliamento di storiografia e di semplice erudizione, cioè alla mortificazione della virtú propria della storiografia.

Un'altra conseguenza di questa confusione tra assunto filologico e assunto storiografico è la semplicistica credenza che, poiché la raccolta e lo sceveramento del materiale filologico si compiono senza diretta elaborazione filosofica, alla storiografia altresí non è necessaria e, come non necessaria, riesce nociva, la filosofia, ossia l'uso critico delle categorie onde si pensa la realtà. In luogo di queste si reputano sufficienti alla ricerca storiografica i concetti empi-

rici o rappresentativi, i quali poi si raccomanda di serbar sempre flessibili, fluidi, aeriformi, pronti a rinunziare a certe loro determinazioni, aperti a riceverne di nuove, in modo che non sforzino l'individualità dei fatti, ma discretamente l'accompagnino.

Non è il caso di attardarsi a confutare una cosí ingenua teoria logica e gnoseologica, né a far notare che in essa manca ogni sentore di quel che siano i concetti puri, senza dei quali nessuna conoscenza storica e nessuna proposizione storiografica nasce, e, in cambio, l'attenzione vi è riportata unicamente sui concetti classificatorî o pseudoconcetti, col cui mezzo le conoscenze storiche si raggruppano ai fini della piú agevole esposizione e della ritentiva. Importa piuttosto dar rilievo a un piú grave e piú attuale errore, che riguarda gli stessi concetti adoperati al classificare, dei quali non bene s'intende di solito la varia origine e qualità e, di conseguenza, il diverso modo del loro operare o del loro servire.

È cosa assai comune udire invocare, nelle controversie che si agitano fra gli storici, la flessibilità e fluidità e aeriformità, che opportunamente si raccomanda nei concetti empirici, per altri concetti i quali empirici non sono: per esempio, quelli di « rinascimento », « illuminismo », « liberalismo », « classicismo », « barocchismo », « romanticismo »; e dichiarare in conformità di ciò che essi non sono propriamente definibili, provandosi arbitraria qualsiasi definizione, e che la realtà da tenere presente e giudicare è quella delle epoche, degl'individui e delle società nella loro diretta e immediata apprensione.

Pur testé, in un discorso di uno dei piú pensosi cultori di storia nostri contemporanei, ho letto, a proposito dei concetti di classicismo e romanticismo, che egli stima « senza speranza » (« aussichtlos ») il tentativo di giungere per questi a una definitiva chiarezza e determinatezza, come, del

resto, già si può desumere dalle critiche senza fine e sempre nuove suscitate dagli sforzi di definire l'essenza del romanticismo. Le scienze dello spirito (il Meinecke soggiunge) « non possono elaborare cotesti concetti in modo da portarli all'esattezza delle scienze naturali; e, oso dire, non devono, perché quel che v'ha di piú fine e prezioso nella vita spirituale sarebbe in pericolo di andar perduto nel ' caput mortuum ' di una definizione. Con ciò non si vuol respingere gli sforzi per porre in concetti i fenomeni spirituali, ché sarebbe precipitare le scienze dello spirito in un caos informe. Ma tali definizioni possono pretendere solo a un valore provvisorio, giacché la vita dello spirito e delle configurazioni storiche che esso produce è in tal guisa fluida e capace di cangiamenti quasi proteiformi, che può essere conosciuta solo in sempre nuovi aspetti e movimenti »[1].

Contrariamente a questa credenza, « romanticismo », « classicismo », « barocchismo » e simili, nella storia dell'arte, al pari di « monismo », « dualismo », « materialismo », « misticismo », e simili, in quella della filosofia, o « assolutismo », « democratismo », « rinascimento », « riforma », e via enumerando in quella politica e civile, possono e debbono essere definiti in modo rigoroso ed esatto, perché altrimenti tanto varrebbe non pronunziarne mai i vocaboli, decaduti a vuoti fiati di voce. Quei concetti si riferiscono tutti alla dialettica delle forme spirituali o categorie, nelle quali hanno il loro appoggio e nelle quali risolvendosi ritrovano sempre la loro piena verità. Diversamente dai concetti empirici o rappresentativi, che non hanno altra consistenza se non nell'immagine che li ha suggeriti e li rappresenta, la loro consistenza è nel pensiero

---

[1] F. Meinecke, *Klassizismus, Romantizismus und historisches Denken im 18. Jahrhundert* (Cambridge Mass., 1937, pp. 1-2).

e non nel fantasma. Perciò non sono, per sé stessi, provvisorî ed approssimativi né da prendere alla buona o all'incirca in rapporto alla realtà dei fatti, ma tali diventano (e questo è il punto da non lasciarsi sfuggire), al pari degli empirici e rappresentativi, solo nell'adoperamento che se ne fa nell'ordinare o classificare. Al quale ufficio essi non possono prestarsi se prima non siano stati formati, cioè non siano stati ben definiti; ma, nel prestarvisi, ricorrono, com'è naturale, a determinazioni quantitative di piú e meno e sottintendono sempre che quel loro classificare serve a orientare circa la massa dei fatti, ma non punto ad adeguarla. Per esempio: il barocchismo è un vizio dell'espressione artistica, che pone al luogo della bellezza l'effetto prodotto dal sorprendente o inaspettato; e questa definizione, appunto perché precisa, serve al giudizio. Ma, quando poi si prende secondo lo stesso concetto a classificare un'opera, un artista, un'età, s'intende che in quell'opera, in quell'artista e in quella età sono anche tratti non barocchi perché in ogni uomo c'è tutto l'uomo. Si dica il medesimo dell'assolutismo politico, che è la sostituzione della volontà d'un solo agli atti nascenti dalle volontà singole i quali, contrastandosi, pur si compongono in armonia; ma un'età affatto assolutistica esiste cosí poco quanto un'età affatto democratica, e quel necessario uso di un concetto atto a classificare certi regimi e certe età non esclude che vi siano momenti di libertà in regimi assolutistici, e momenti assolutistici in regimi qualificati democratici. Se, dunque, non si affronta con coraggio il riportamento delle distinzioni delle epoche ai concetti che ad esse sottostanno, e questi non si riducono ai loro termini filosofici, si assisterà pur sempre allo spettacolo degli storici che agitano la pasta nella quale hanno cacciato le mani (che cosa è « cristianesimo »? che cosa è « riforma »? che cosa « rinascimento »? che cosa « romanticismo »? ecc.), e non riescono a trarne

fuori né alcun oggetto lavorato e formato, né le loro mani stesse.

L'ansia di sottrarsi al dovere logico di definire i concetti classificatorî di origine non empirica o, come ora si vengono chiamando, i concetti funzionali (in funzione della classificatoria) è forse tra le estreme manifestazioni della riluttanza e della paura (o della riluttanza per paura) che la storiografia della seconda metà dell'ottocento provò verso la filosofia, con la quale prima si vantava di andare congiunta. E parallelamente sorse la richiesta di una teoria e metodologia degli studî storici, che non dovesse essere né una filosofia né la filosofia. «La «sociologia», che allora si veniva offrendo e vantando, — quella che Dugald Stewart aveva chiamata «storiografia teoretica», — destava un'instintiva diffidenza presso gli storici, che in parte si rivolgeva contro la superficialità e trivialità dei suoi cultori, ma piú ancora veniva dalla confusa percezione che la sociologia, quando non rimaneva una sequela di generici schemi classificatorî, diventava un positivismo naturalistico, nemico di ogni spiritualità e storicità. Ma senza volerlo, e spesso contro le risolute intenzioni e le esplicite proteste, la nuova teoria iniziata prese, sotto il nome di «Istorica», un pericoloso andamento filosofico, tanto che i piú timidi scansarono quella parola e la pretesa che portava con sé, e composero «manuali di metodo storico». In effetto, col nome di «Istorica» si tendeva né piú né meno che a fornire per gli studî storici un organo analogo a quello che il Kant aveva fornito per le scienze fisiche e naturali nella *Critica della ragion pura*; e filosofiche disposizioni e filosofici atteggiamenti si avvertivano in coloro che chiedevano o tentavano quell'organo, lo Humboldt, il Droysen, il Dilthey. Il Droysen, che dié addirittura un primo schema di trattazione in questa materia, definí cosí la nuova scienza: «L'Istorica non è un'En-

ciclopedia delle scienze storiche, non è una Filosofia (o teologia) della storia, non è una Fisica del mondo storico, e meno ancora una Poetica per gli scrittori di storie. Il fine che deve proporsi è di costruire un organo del pensare e indagare storico »[1]. Le quattro determinazioni negative enunciate sono da accettare tutte e quattro, e può accogliersi anche la quinta e positiva, desunta da Aristotele e da Bacone, perché al complesso dei concetti che si astraggono dal concreto giudizio o conoscere storico non spetta altro ufficio che di organo o strumento in servigio di quel conoscere. Ma che cosa è poi siffatta teoria, che non è una Enciclopedia, né una fantastica o arbitraria Filosofia della storia, né una Fisica o Sociologia, né un'Estetica, e che terrebbe l'ufficio di strumento del pensare e indagare storico?

La nostra risposta non può esser dubbia: in questa teoria desiderata è da ravvisare nient'altro che la filosofia, tutta la filosofia intrinseca sempre alle affermazioni storiografiche, formulabile astrattamente o metodologicamente solo in quanto giova in quel modo a sgombrare difficoltà e ad arrecare forza al giudizio, ossia all'effettivo pensamento e racconto storico. Di che se occorressero riprove le fornirebbe la stessa trattazione del Droysen, che è costretta non solo a toccare alti problemi di logica, ma a fare il giro dell'universo, definendo il concetto di natura e quello di uomo, e dei fini umani e delle società umane, e della lingua, dell'arte, delle scienze, della religione, dell'economia, del diritto, della politica, e via discorrendo[2]: ché, infatti, tutti i concetti possono richiedere di volta in volta una nuova

[1] Nel *Grundriss der Historik* (ristampato nella recente ed. della *Historik*), § 16.

[2] Si veda in particolare la seconda parte, « sistematica », così del *Grundriss* come delle *Vorlesungen*.

o piú particolare elaborazione, perché tutti sono necessarî allo storico.

Che poi la filosofia non abbia altro ufficio che questo di « metodologia del pensiero storico » è una conclusione da me, con gran dispiacere dei cosiddetti filosofi puri, piú volte formulata e dottrinalmente dimostrata. Senonché talvolta, in riferimento a certe verità fondamentali e pur singolari, sorge l'impeto di buttar via l'armamento dottrinale e, rammentando che filosofia è buon senso, rivolgersi diritto al buon senso, e, nel caso presente, domandargli in corte parole: — se vi sia altro da conoscere al mondo che le cose ossia gli eventi tra cui viviamo e dobbiamo operare, e se la riflessione filosofica possa mai giustificarsi altrimenti che come una via o metodo per questo unico, effettivo ed utile conoscere. — C'è caso che il buon senso, il quale suol essere anche sorridente, risponda che la filosofia, coltivata per sé, fuori del conoscere storico, esiste unicamente tra i mestieri onde l'uomo si guadagna il pane quotidiano, e, come tale, val poco perché è stata allontanata dalla fontana viva che soltanto la produce e in cui soltanto si rinnova.

V

La « filosofia della storia ».

Com'è noto, « filosofia della storia » voleva dire, nel primitivo suo senso che fu quello che ebbe nel secolo decimottavo, « considerazioni sulla storia », o anche una storiografia pensata in rapporto al concetto di umanità e civiltà, e perciò piú filosoficamente che non si usasse dagli storiografi che erano sotto l'impero delle vecchie credenze re-

ligiose, o dai semplici eruditi e cronachisti e diplomatici e narratori di cose militari. Era un uso alla buona di quella denominazione, e affatto innocente.

La quale, presa invece nel rigore dei termini in cui si enuncia, contiene una stridente, se non a tutti evidente, ridondanza e incongruenza, perché pensare la storia è già di per sé filosofare, né filosofare si può se non in riferimento ai fatti, cioè alla storia.

Senonché proprio in questo eccesso, e perciò in questo difetto, di filosofia, in questo tirare di là dal segno, e nel vuoto teoretico, che ne consegue, consiste la « Filosofia della storia », nel senso scientifico in cui la formula ricorre nelle discussioni metodologiche; e, in questo senso, è nient'altro che un caso particolare di falsa posizione teorica, ossia appartiene alla fenomenologia dell'errore.

Cosí intesa, essa non potrebbe, per altro, aver neppure la sua parvenza di corpo, la sua illusoria esistenza, se non ci fossero le partizioni secondo il tempo, lo spazio e le classi dei fatti, con le quali si sogliono schematizzare e ordinare le narrazioni storiche per l'agevole ricordo e trasmissione, ed essa non si attenesse a quelle finzioni rappresentative e non le innalzasse a categorie dello spirito, convertendole a parole (poiché col pensiero non si può) da empiriche e materiali in speculative e formali: nel quale sforzo, correlativamente, le categorie dello spirito si empiricizzano e si materializzano, corrompendosi le une con le altre a vicenda.

Si guardino i libri di « filosofia della storia », e si osserverà siffatto processo di arbitrio e confusione. Sarà, in uno, l'Oriente che si identifica con la « coscienza immediata », la Grecia con la « libertà dell'individuo », Roma con la « generalità astratta » o con lo « stato », il mondo germanico con l'« unità d'individuo e universale », di

« mondanità » e « spiritualità ». Sarà, in un altro, l'Oriente che si identifica con l'« infinito », l'antichità greco-romana col « finito », e l'età cristiana con la « sintesi di finito e infinito ». Sarà, in un altro ancora, la storia antica che si identifica con l'idea del « destino », quella dell'età cristiana con l'idea della « natura », e la storia avvenire che s'apre con l'idea della « provvidenza ». Né dissimilmente procedono le filosofie della storia che adoperano concetti ossia pseudocategorie materialistiche, come quella marxistica, che identifica l'età antica col concetto di « economia schiavistica », l'età medievale con quello di « economia servile », e l'età moderna con l'« economia capitalistica », e l'avvenire con la « socializzazione dei mezzi di produzione »; o quella delle razze, che similmente tratta gli aggruppamenti geografici e linguistici dei popoli, fantasticamente convertendoli in razze pure, costanti nell'esser loro e perpetue, e queste divide in inferiori e superiori e le identifica con le idee delle virtú e dei vizî, delle forze spirituali e dei contrarî difetti, l'eroismo, la prodezza, la religiosità, la capacità speculativa e artistica, e la bassezza, la viltà, l'irreligiosità, la fiacchezza mentale, la mancanza di genialità, e via dicendo.

Cosí idealizzate le rappresentazioni classificatorie e personificate le idee, in queste ibride forme, che ingombrano il campo della mente, e nel vario atteggiarsi e combinarsi di esse, si riflettono tutt'insieme le diversità delle filosofie, teistiche, panteistiche, materialistiche, monistiche, dualistiche, dialettiche, e le opposizioni e combinazioni del sentire ottimistico e pessimistico, da cui tolgono i loro elementi. Ci sono filosofie della storia che muovono da una condizione primitiva, da uno stato di spontaneità e di innocenza, da una sorta di paradiso terrestre, dipoi perduto, e che, passando per gli inferni e purgatorî delle età seguenti, riguadagnano in forma piú alta quel paradiso, che cosí non si è

piú a rischio di perdere; e questo è il tipo piú comune, e si trova anche nel materialismo storico col suo eden tra beato e animalesco del comunismo primitivo, col suo duro intermezzo storico e il suo razionalistico e beatissimo comunismo avvenire. Ce ne sono altre, che ritraggono la lotta dei due principî del bene e del male, della felicità e del dolore, con la vittoria finale del principio del bene e della felicità, col paradiso sulla terra o nel cielo; ma anche ci sono di quelle che disegnano l'irreparabile e sempre piú precipitosa decadenza dopo l'uscita dall'eden, o che pongono la liberazione nel faticoso acquisto di una crescente consapevolezza dell'invincibile infelicità umana, che condurrà le società all'ascetico annullamento del volere o al deliberato suicidio universale. Come le religioni, le filosofie della storia tendono a farsi trascendenti e portano con sé le cattive conseguenze dell'etica trascendente, dal piú al meno materiale e materialistica.

Il miscuglio di concetto e di immaginazione è il principio stesso costruttore dei miti; e questo carattere mitologico delle filosofie della storia salta agli occhi. Tutte esse vogliono scoprire e rivelare il « Weltplan », il disegno del mondo, dalla sua nascita alla sua morte, o dalla sua entrata nel tempo alla entrata nell'eternità; e si configurano a teofanie o a cacodemonofanie. Né, in verità, la parentela è, in questo caso, solamente ideale, perché una parentela storica vi scorgerà chi consideri che la filosofia della storia, vantata un tempo dai tedeschi scienza affatto nuova e affatto tedesca, certamente ebbe la sua maggiore fioritura nell'ambiente preparato dal protestantesimo e dalla Bibbia col non mai dimenticato sogno di Nabuccodonosor e la interpretazione di Daniele circa la successione dei regni contrassegnati dall'oro, argento, rame, ferro e argilla: schema delle quattro monarchie che il Rinascimento aveva lasciato cadere dai suoi libri storici ed espressamente criticato e rigettato.

Non si riattacca per questa parte né alla riforma protestante né alle tradizioni della chiesa cattolica ma unicamente al Rinascimento il pensiero storico del Vico, al quale rimane affatto estraneo il filosofamento, e perciò il mitizzamento, del corso cronologico della storia, e che ricerca invece le categorie (o, com'egli le chiama, le modificazioni della mente), in perpetuo governanti la storia ancorché (come dice) si diano mondi infiniti, e secondo il dominio o la varia preponderanza di esse configura le varie epoche storiche. Ed è grosso errore, contro il quale ho protestato molte volte ma che tuttavia persiste o che sempre rinasce nelle trattazioni di storia della filosofia e di filosofia della storia, collocare l'opera del Vico a capo della linea della germanica « filosofia della storia », laddove questa fu sostanzialmente una formazione mitologica, tuttoché vi si lasciassero andare filosofi di grande valentia, e la sua una genuina indagine filosofica che, nata dal pensiero critico, è stata criticamente proseguita e ancor oggi è viva e in rigoglioso svolgimento.

Poiché la filosofia della storia compie il suo qualsiasi lavoro o trastullo che si dica sopra le divisioni e suddivisioni e i varî aggruppamenti usuali nella storiografia, essa non pensa ossia non costruisce originalmente la storia, ma l'ha dinanzi a sé bella e fatta, pensata e narrata e provvista di quei titoli e sommarî ai quali si appiglia e mercé dei quali, con l'assottigliarli o piuttosto contorcerli, si argomenta di fornire la storia, come la chiama, interiore, la storia vera sotto l'apparente, che è poi la già detta mitologia. Si ha cosí una dualità di racconti storici, costruiti dalla critica, e d'interpretazioni di là da ogni critica, avute per rivelazione o per un'ulteriore visione, che sarebbe opera di una facoltà la quale non si riesce a determinare e a mettere in relazione ed armonia con le altre dello spirito umano. Dualità che praticamente

prende forma nel dualismo noto come « allegorismo »[1]; il che spiega per quale ragione i vecchi critici dello Hegel e degli altri filosofi della storia non sapessero raccapezzarsi circa il metodo che questi scrittori seguivano e che non era (dicevano) né induttivo né deduttivo, ma un cattivo impasto dei due. L'allegoria non pone una superiore unità, ma è una scrittura che segna i suoi caratteri tra le righe di un'altra scrittura, un discorso aggiunto o interpolato in un altro discorso, un libro aggiunto a un altro libro, un libro che può esser buono o cattivo, dire cose ragionevoli o irragionevoli, e che, nel nostro caso, dice solitamente cose irragionevoli, ma tuttavia è nell'intrinseco diverso da quello a cui si unisce in modo esterno. Parimente allegoriche, e malamente allegoriche, sono le cosiddette « filosofie della natura », che fiorirono insieme con le filosofie della storia ed ebbero comune con esse il metodo e comuni le sorti.

Si sa che, quando il dualismo allegorico si affaccia nel campo della poesia, vale la legge che si è tanto piú perfetto allegorista quanto meno si è poeta, e tanto piú grande poeta quanto piú incoerente e saltuario allegorista: il genio poetico soverchia le intenzioni allegoriche ed attua irrefrenabile l'opera sua, non curando quelle o rompendo ed erompendo attraverso quelle. Ma quando, come nel caso nostro, quel procedimento fa sí che un pensare arbitrario, e che non è veramente un pensare, si accosti a un pensare effettivo e critico, pur non volendo distruggere quest'ultimo del tutto perché distruggerebbe i materiali stessi che gli occorrono per il suo giuoco, lo smozzica, lo infiacchisce, gli penetra nel sangue come un veleno che impedisce il libero respiro. Perciò ben s'intende l'insofferenza e l'odio

[1] Sul concetto dell'allegoria e la storia di esso, rimando al mio scritto sull'argomento in *Nuovi saggi di estetica*[4] (Bari, 1958), pagine 329-38.

feroce degli indagatori di storia contro le filosofie della storia, diventate, per la fiera condanna che ne seguí, libri proibiti, di gran lunga piú efficacemente proibiti di quelli che congregazioni di preti segnano nell'indice tenuto aperto dalla Chiesa cattolica. L'avversione si estese per questa via alla filosofia in genere, che non solo non è la filosofia della storia, ma ne dà la critica radicale perché ne abbatte il fondamento dimostrandolo illogico; e fu certamente un grave danno di cui ancora durano gli effetti, ma del quale la colpa, se cosí si può dire, spetta non tanto agli storici, che reagirono, quanto ai filosofi della storia, che provocarono.

Pure, ogni proibizione assoluta è arrischiata, ogni incoraggiamento all'ignorare e al trascurare può diventare incoraggiamento all'ignoranza e alla pigrizia; e perciò è da consigliare di leggere anche i libri proibiti, e nel caso nostro quelli di filosofia della storia, non solo per non smarrire la coscienza di un errore che può sempre rinascere in vesti nuove e ingannevoli, e non solo perché in essi si manifestano tendenze morali e politiche dei tempi loro, degne di essere osservate, ma anche per quel tanto di pensiero storico effettivo che pure contengono. È da concedere che questo sia scarso o assai poco originale nella quasi totalità di quei libri, i cui autori in genere non avevano né preparazione e disciplina né interesse di storici, e riesponevano per allegoria, valendosi delle storie correnti e dei manuali scolastici, i loro concetti astrattamente filosofici o le loro aspettazioni, speranze, disperazioni e sbigottimenti. Ma una eccezione è da fare, e grande, per uno almeno di quegli autori, per lo Hegel, profondo rinnovatore della filosofia dello spirito e profondo ravvivatore della storiografia in quelle parti nelle quali maggiore era stato il rinnovamento speculativo da lui apportato; e perciò, anzitutto, nella storia della filosofia, particolarmente riguardo

alla scienza della logica e alle innumeri conclusioni che ne dipendono di etica e di scienza del diritto e dello stato. I limiti di lui sono i limiti stessi della sua filosofia, quali, nella storia della filosofia, la concezione dello svolgersi dei sistemi secondo l'ordine delle categorie della Logica, in quella dell'arte il perdurante concettualismo estetico, in quella dello stato il perdurante preconcetto tra machiavellico e teocratico dello stato come istanza suprema, e la dialettica dei popoli risolventesi nel popolo germanico; senza dire che, se la diretta conoscenza dei documenti originali era somma in lui per la storia della filosofia, assai minore fu per la storia politica e civile, avvertendosi spesso nelle lezioni sull'argomento delle quali ci rimangono le note degli ascoltatori, l'affrettato e il provvisorio. Ma egli coglie dappertutto relazioni profonde e balena di ravvicinamenti luminosi; e anche dove, e il caso è frequente, le sue interpretazioni e caratteristiche storiche non soddisfano e vi si sente dello sforzato e del troppo rigido per effetto del vezzo d'introdurre tesi, antitesi e sintesi in relazioni che non le comportano, sempre trasporta la mente in quell'aere sublime nel quale il pensiero storico deve muoversi, ancorché si muova diversamente o all'opposto della via da lui segnata col suo corso.

Se qualcosa di proficuo sia da trarre altresí dalle « allegorie » dei vecchi libri di « Filosofia della natura », sorella della « Filosofia della storia », dovrebbero dire, deposto o sospeso il primitivo sdegno e il facile riso, i conoscitori delle scienze fisiche e naturali, che avessero altresí cultura filosofica e umanistica. Che tutto quel fervore di speculazioni, alle quali prese parte perfino un Oersted, inventore della elettrodinamica e autore dello *Spirito nella natura,* sia stato affatto sterile di ogni pensiero o di ogni barlume di vero, non par che si possa consentire senza che anteceda una doverosa e metodica revisione di riprova.

VI

La filosofia come idea antiquata o l'idea antiquata della filosofia.

Dal nuovo rapporto in cui filosofia e storiografia sono messe, e che è rapporto d'identità, l'immagine consueta della prima esce assai piú cangiata nel sembiante che non quella della seconda.

La storiografia, eseguita la sua distinzione dall'aneddotica e rivendicato a sé il carattere che le è proprio come opera non del sentimento e della fantasia ma del pensiero, lascia sussistere l'aneddotica nel suo campo peculiare, nel quale la riconosce utile e necessaria. Ma la filosofia, identificata che sia con la storiografia ossia col pensiero storico, elimina e annulla il concetto di una filosofia fuori o sopra della storiografia. Coscienza di questa, ne è inseparabile come la coscienza morale è inseparabile dall'azione morale e la coscienza estetica dalla creazione artistica, o (come suona la formola dottrinale) il gusto dal genio. Persino quando si definisce la filosofia, come io ho fatto, « metodologia della storiografia », non è da perder di vista che la metodologia sarebbe astratta se non coincidesse con l'interpretazione dei fatti, cioè se non si rinnovasse e non si svolgesse di continuo a una con la intelligenza di essi: per modo che una partizione di filosofia e storiografia ritiene uso soltanto pratico, ai fini della didascalica. Qualsiasi problema filosofico si risolve unicamente quando sia posto e trattato in riferimento ai fatti che lo hanno fatto sorgere e che bisogna intendere per intenderlo. In ogni altro caso, rimane astratto e dà luogo a quelle dispute inconcludenti e interminabili che sono cosí ordinarie presso i filosofi di

scuola da finire col sembrare ad essi l'elemento naturale della loro propria vita, nel quale oziosamente e vanamente vengono e vanno in su e in giú, di qua e di là, e, sempre agitandosi, restano sempre allo stesso punto. Se la filosofia è stata ed è segno di una particolare irrisione, quale non è toccata mai né alle matematiche né alla fisica né alle scienze naturali e neppure alla storiografia, ci dev'essere di ciò un particolare motivo: che è questo che si è detto. Storicizzarla sul serio vale renderla rispettata e, se cosí piace, temuta.

Il concetto di una filosofia sopra e fuori della storia si cela di frequente nella forma di una distinzione di problemi del pensiero « massimi », « supremi », « universali », « eterni » e di altri « minori », « inferiori », « particolari » e « contingenti »: comunque vengano poi descritti i primi problemi, che un tempo erano quelli di Dio e dell'immortalità e altrettali, e oggi, di solito, quelli della rispondenza tra pensiero ed essere, della gnoseologia o fenomenologia; e comunque si ponga il rapporto di essi, che sarebbero di prima classe, con gli altri di seconda classe, sia che questi vengano considerati empirici e non filosofici, sia che si stimino non risolubili se prima non si risolvano i primi, che darebbero la loro premessa necessaria. Ma l'effetto è sempre il medesimo, cioè l'inconcludente disputare in cui ci si avvolge. Che se qualche volta una luce di verità risplende tra quelle dispute, la si deve o all'intervento del buon senso che non si rassegna a sempre tacere intimidito o a un balenare di acume che, quasi senza avvedersene, ritrova nelle determinazioni della storia il significato vero del dibattuto problema e la via della risoluzione.

Accade l'analogo nei problemi dichiarati inferiori e particolari e contingenti, che, rimasti privi di filosofia o in eterna aspettazione della filosofia che dovrà una buona volta rischiararli, si smarriscono e si confondono, abbandonati

al piú vario arbitrio del sentire e dell'immaginare, quando coloro che li trattano non provvedano ad aiutarsi da sé e a filosofare alquanto piú bassamente di come non richiedevano i filosofi sublimi, ma, insomma, col serio pensiero e con la critica, e perciò in modo fruttuoso. Donde il formarsi di teorie speciali nei varî campi della storia, che hanno non di rado valore speculativo di gran lunga maggiore di quello della scolastica ed insipida filosofia sublime. Incoraggiare gli specialisti ad innalzarsi alla filosofia e sollecitare i filosofi generici, occupati nei massimi problemi, a trattare i minimi, nei quali soltanto i massimi vivono e dove soltanto si può ritrovarli e risolverli, è la duplice e convergente azione che conviene esercitare sulle menti, ma senza per altro nutrire, nell'esercitarla, troppa speranza o troppa aspettazione. Perché anche qui si tratta di raggiungere il punto medio, quello della virtú, il quale, come Aristotele sapeva, essendo quello dell'eccellenza, è anche il piú difficile a raggiungere e il piú alto: il che vuol dire, in altri termini, che i filosofi-storici e gli storici-filosofi saranno sempre rari e formeranno sempre una ristretta aristocrazia.

Una delle lamentabili conseguenze della filosofia concepita come fuori e sopra della storia, e intesa ai cosiddetti supremi problemi, è l'ufficio che i suoi cultori si arrogano, di direttori e riformatori della società e dello stato. La filosofia storica, o la storia filosofica, è modesta, perché in perpetuo riporta l'uomo di fronte alla realtà e, fattagli compiere la catarsi nella verità, lascia che liberamente cerchi e trovi il suo dovere e crei la sua azione. Ma l'altra è resa audace forse dal vago ricordo della sua derivazione dalla teologia e dalla chiesa, o fors'anche, senz'essere, sembra audace, portata com'è a strafare dalla stessa vacuità in cui si aggira e della quale si sforza in qualche modo di trarsi fuori. L'azione pratica che essa inculca potrà

esser nobile, almeno nell'intenzione, o ignobile; vorrà, come presso Augusto Comte, « réorganiser la société », o, come presso Carlo Marx, rivoluzionarla e razionalizzarla, o, come presso altri di quei filosofi, adoprarsi coi suoi mezzi a tener docili i popoli nel servaggio: ma l'incongruenza è sempre la medesima. E se anche ingegni poderosi, a cui si debbono nuovi concetti filosofici, usurparono talvolta un ufficio che ad essi non spettava e dalla loro astratta filosofia dedussero arbitrarî programmi, questa è la parte viziata e morta dell'opera loro.

Con l'accaduto o augurato dissolvimento della filosofia nella storiografia si può dire, se cosí piace, che la filosofia è morta. Ma poiché ciò che in questa guisa par che muoia, non era stato mai veramente vivo, si deve con maggiore esattezza dire che muore l'idea antiquata della filosofia, cedendo il posto alla nuova, sorgente dal profondo pensiero del mondo moderno. Muore, ben s'intende, idealmente, giacché materialmente trascinerà ancora la sua vita come tante altre cose che idealmente sono sorpassate; e servirà ancora per mantenere al mondo, abbassata (si è già accennato di sopra) a un mestiere tra i mestieri, l'opera del filosofo, che, nel suo essere genuino, è tanto poco un mestiere quanto l'opera del poeta.

VII

Identità del giudizio del fatto con la conoscenza della genesi.

Il concetto che la conoscenza concreta e vera sia sempre conoscenza storica ha per ovvia conseguenza che non si può né separare né distinguere la conoscenza o quali-

ficazione o *giudizio* del fatto dalla conoscenza della *genesi*, né si può fare, di quello che è un unico atto, due momenti che si susseguano, e, meno ancora, due atti divergenti e disparati. Conoscere (giudicare) un fatto vale pensarlo nell'esser suo, e perciò nel suo nascere e svolgersi tra condizioni, che a lor volta variano e si svolgono, non essendo altrove l'esser suo che nel suo corso e svolgimento di vita: e invano si tenterebbe di pensarlo fuori di questa vita, perché, a capo dello spasimo dell'impossibile sforzo, del fatto stesso non resterebbe neppur l'ombra. E quanto piú profondamente penetriamo nel suo carattere proprio, tanto piú sentiamo di muoverci con esso nella storia che gli è propria.

Con tutto ciò, non solo presso il volgo illetterato ma presso quello letterato e dotto e scienziato accade di ascoltare la massima, e vedere la pratica, che scinde il giudizio dalla storia del fatto, stimando che si possa assodare storicamente un fatto ma riservarne il giudizio, o anche che l'assodamento storico di un fatto sia oggettivamente e storicamente possibile, ma che il giudizio appartenga all'arbitraria soggettività, alla quale conviene abbandonarlo: col qual metodo si pretende narrare la storia politica, la storia della poesia e dell'arte, e persino la storia della filosofia. Praticamente, in questo modo di trattazione, il meglio che si possa ottenere è una sequela di notazioni cronachistiche, non riferite ad alcun problema teorico e storico, e che, per questa assenza che è in loro di pensiero, prendono un'aria di oggettività ma insulsa, come certi personaggi che accade di incontrare nella vita reale, gravi e posati nelle loro parole e nel loro contegno per non poter essere altrimenti, cioè per non aver nulla da dire.

Volgendo le spalle a cotesti accoppiamenti o accomodamenti di giudizio arbitrario e di storia senza storicità, che sono vagheggiati e lodati specialmente nei circoli acca-

demici nei quali si è portati a comporre storie di politica, di filosofia e di poesia senza intelligenza, senza passione, senz'amore né politico né filosofico né poetico, conviene far cenno di un'altra fallace idea riferibile altresí a una sorta di separazione dell'indagine della genesi storica dall'indagine del fatto. Il giudizio, che è storicizzamento del fatto, e la storia che è per ciò stesso determinazione del carattere del fatto, quest'unico atto del pensiero che esaurisce di volta in volta il problema storico e soddisfa a pieno la mente, non soddisfa taluni insaziabili, ai quali sembra di restare cosí pur sempre nel superficiale e nel disgregato, e che occorra un'ulteriore elaborazione — un'altra storia e sola degna di tal nome, — la quale alle singole rappresentazioni e giudizî dia il nesso che loro manca. Veramente, quelle singole rappresentazioni e giudizî sono cosí poco disgregati che hanno già provveduto da sé stessi, senza bisogno di sollecitazione e costrizione, a stringere tra loro quel nesso o rapporto, giacché giudicare è sempre formare ed accrescere l'interiore ordine mentale. Ma nella richiesta di un superiore collegamento, nel quale, come si è detto, sembra che debba attuarsi la vera e propria storia, è lecito riconoscere, piú o meno attenuati, piú o meno consapevoli, i tratti medesimi della vecchia Filosofia della storia nella duplice forma che assumeva, l'una materialistica e deterministica e causalistica, che tutto avrebbe voluto dedurre da una causa, e l'altra di astratta dialettica. Anche siffatte richieste sono da lasciare, dunque, da parte, come di qua o di là dalla scienza. Le nuove trattazioni a questo modo desiderate cedono facilmente il luogo a visioni fantasiose o a esposizioni, come si dice, « brillanti », che possono avere ed hanno i loro fugaci amatori, ma che qui, dove trattiamo di critica e di storia, ci rimangono estranee. Quante di consimili storie « brillanti » sono apparse in Europa in questo primo terzo del secolo ventesimo! E come presto,

dopo avere per qualche istante abbarbagliato e stupito le menti, sono state dimenticate!

Questa richiesta di una superiore indagine genetica e di una superiore storia dinanzi a storie già attuate, che della nuova elaborazione non sentono bisogno né la sopportano, nasce di frequente dall'inintelligenza circa l'ìndole delle materie di cui si tratta: come si può osservare negli sforzi che si sogliono tentare per ridurre la storia politica e morale a storia di problemi filosofici e dottrinali, e la storia della poesia a una storia altresí di tali problemi o a quella dello svolgimento politico e morale. La quale ultima perversione, che è assai comune per l'ordinaria insufficienza del vigile senso poetico ed estetico nelle ordinarie storie della poesia, essendo stata accusata e combattuta da chi alla storia della poesia non assegna altro ufficio che di far intendere il carattere, e con ciò la genesi e la storia, delle singole opere d'arte e creazioni poetiche, ha fatto gridare che a questo modo si distrugge la storia della poesia e dell'arte; laddove pur dovrebbe esser chiaro che si vieta soltanto di confonderla con altre serie storiche, che non sono quella. Trascendendo, ossia negando senz'avvedersene per grossezza di mente, la qualità propria di quelle storie, si torna a cercare e a porre in loro un collegamento superfluo e, come tale, arbitrario e fantasioso.

VIII

Obiezioni.

Poiché ogni proposizione che si pronuncî può suscitare le piú varie obiezioni secondo la qualità e capacità mentale e la disposizione morale e la preparazione culturale

di chi l'ascolta, si usa nelle trattazioni scientifiche trascurare le obiezioni che si chiamano volgari, cioè l'infinito «vulgus» di esse, attenendosi solo a quelle che rappresentano posizioni ideali e storiche del pensiero ed emergono dalla ancora viva letteratura dell'argomento. Per tutte le altre, ancorché le si oda fastidiosamente riproporre, non c'è che da ripetere il detto tra rassegnato e impaziente: «qui vult capere capiat»: ciascuno districhi da sé le proprie difficoltà, meditando ed entrando cosí nel pensiero dell'autore e nell'intimo dell'oggetto che s'indaga. Pur nondimeno tra le obiezioni volgari ve n'ha che assai tormentano lettori anche intelligenti, e che, quando l'esperienza psicologica ce le dà a conoscere, è quasi opera caritatevole aiutare a rimuovere, con poca nostra fatica e con beneficio, se non con gratitudine, altrui.

Una di tali obiezioni è che l'idea della storiografia di sopra esposta somigli l'araba fenice, che non si vede in qual parte esista o se sia mai esistita, giacché viene ad escludere da sé tutti o quasi tutti i libri degli storiografi piú famosi e insigni, essendo difficile trovarne alcuno che le sia a pieno adeguato, e che possa veramente distinguersi dalla storiografia cronachistica, filologica, tendenziosa, letteraria a cui dovrebbe contrapporsi. La difficoltà in cui qui si urta nasce da ciò, che, invece di mirare alle cose in loro stesse, e in questo caso agli effettivi problemi del pensiero, si guarda alle classificazioni e ai cartellini che in modo affatto estrinseco designano le cose e accostano tra loro talune affatto discordanti. E perciò all'obiezione si deve dare la risoluta risposta: che sono veri giudizî e racconti e opere storiche solo quelli conformi alla ragionata definizione: sia che si trovino solo a tratti e per incidente e in secondo piano in un libro detto di storia; sia che si trovino sparsi in trattati filosofici e scientifici, e in opuscoli politici e praticamente polemici; sia, altresí, in

un romanzo o in un dramma. Cosí anche la poesia solo in piccola parte si trova negli innumeri libri detti di poesia, che contengono di solito e in massima parte prodotti mentali diversi o alieni da lei, e qualche volta la s'incontra dove meno si aspetterebbe, in una pagina di filosofo e di storico, in un'epistola o in un'epigrafe. Poeti dei maggiori non sono stati poeti puri, come il nome di Dante basta a comprovare; e se a petto di lui puro poeta è stato a ragione considerato Guglielmo Shakespeare, anche questa purità shakespeariana è da intendere in modo relativo e approssimativo. Certo, come lo svolgimento della cultura tende a far sí che possibilmente si distinguano anche nell'esterno le diverse qualità delle opere dello spirito umano, e la poesia sciolga la sua alleanza letteraria di un tempo o di certi tempi con la teologia, con la filosofia, con la morale e con la politica, cosí anche per la storiografia è da credere che, dopo averne acquistata coscienza, sempre meglio si segnerà nella composizione dei libri la differenza tra storiografia e aneddotica, storiografia e cronaca, storiografia e filologia. Ma quel che importa è non perder di vista che, quali che siano le forme e combinazioni letterarie e didascaliche, la differenza vera sta nel fatto stesso che c'è, e sempre c'è stato, un giudizio propriamente storico: la qual cosa è la sola che valga al caso nostro.

Una seconda obiezione, o un secondo motivo di tormento per gli inesperti e i novizî della dottrina, è il paradosso di cui ai loro occhi si riveste l'affermazione che la vera storia si genera dal bisogno di veder chiaro nei problemi pratici e morali, e ha per sua fonte la coscienza umana storicamente formata, e che le testimonianze dei fatti accaduti o valgono da punti d'appoggio e da stimoli per eccitare e risvegliare quella coscienza che sola ha autorità di affermare, ovvero rimangono un semplice «si dice» o «è scritto», sul quale può lavorare la fantasia, ma che

è estraneo al pensiero. Ora, è certamente necessario, per intendere cotesta dottrina, molta conoscenza e molta meditazione filosofica; ma qualcosa si può fare a renderla persuasibile e a toglierle l'aspetto o il sospetto di paradosso.

A tal uopo mi piace prendere a mio uso un discorso che in onore del Niebuhr, — salutato dagli storici filologi e antifilosofici tedeschi loro maestro e guida e dallo Hegel avversato, — tenne nel 1867 un altro autorevole storico della scuola, il Sybel [1]; il quale, qualche anno prima, aveva difeso la verità della storia fondandola unicamente sulla critica delle testimonianze e sugli sceverati documenti [2], ma questa volta, discorrendo del Niebuhr, fu tratto inconsapevolmente ad altra e piú profonda sorta di fondazione. Perché (egli nota) nel secolo decimottavo c'erano in Germania da una parte raccolte di accurate indagini erudite in servigio dell'Impero e dei varî stati, prive affatto di spirito, e dall'altra parte libri assai spiritosi di cosiddetta filosofia della storia, che non s'inserivano nella concretezza di questa; e mancava lo studio critico del particolare e la compenetrazione spirituale col tutto sul fondamento di una positiva vita nazionale. Dove non bisogna dare troppo peso alla parola «nazionale», che negli scrittori tedeschi per vezzo viene sempre prima sulle labbra, perché, se ben si avverta, «nazionale» in questo caso corrisponde al problema «pratico e morale», al quale noi abbiamo dato risalto. In effetto, il Niebuhr, che era (come ricorda il Sybel) «ein Fachgelehrter», uno specialista di grande solidità ed esattezza, ma dotato anche di acume e fantasia, di passione e di spirito inventivo, e passato attraverso molteplici esperienze di vita, ebbe la sua crisi e si formò inda-

---

[1] *Drei Bonner Historiker* (in HEINRICH VON SYBEL, *Vorträge und Aufsätze*, Berlin, 1874).

[2] Nel saggio del 1864: *Ueber die Gesetze des historischen Wissens* (compreso nel vol. cit.).

gatore storico col partecipare con tutta l'anima sua al gran movimento della guerra tedesca d'indipendenza contro Napoleone; perché allora egli s'avvide che non era piú possibile appagarsi, per la storia antica, di conoscenze simili a quelle delle carte geografiche e topografiche senza tentar di richiamare alla mente l'immagine degli oggetti stessi, e che essa doveva essere trattata in modo da stare a paro per chiarezza e determinatezza alla storia contemporanea, e formulò la massima che con tanto maggiore potenza lo storico adempie l'ufficio suo quanto piú grandi sono stati gli avvenimenti contemporanei ai quali ha partecipato con cuore straziato o gioioso. La critica delle testimonianze deve « condurre alla cosa stessa, da non vedersi piú con gli occhi dei vecchi loro intermediarî e fideiussori, ma con fantasia creatrice e fedele alla regola, come un testimone di vista, come un partecipe ». Il quale processo, cosí descritto, è certamente piú oscuro e misterioso dell'altro descritto da noi, perché introduce la « fantasia creatrice », che è del poeta, e stranamente poi la vuole « fedele alla regola » e fa che debba compiere un salto per raggiungere la « cosa », la quale starebbe fuori del testimone e fuori di noi, non si sa dove; ma perde la sua oscurità, il suo mistero e la sua stravaganza, quando si venga in chiaro che qui, sotto specie alquanto mitologica, si tratta del processo di approfondimento e ritrovamento di noi in noi stessi e che la « cosa » siamo noi stessi nella nostra storica ontogenesi. Né bastava al Niebuhr e al suo encomiatore questa partecipazione diretta alla cosa, o questa reviviscenza interiore, come meglio si può definirla; ché, per vederla davvero dinanzi a sé vivente, soggiungeva esser necessario che si sia « compresa la sua qualità reale », allo stesso modo che non si può dire che veda una macchina chi non ne conosca la costruzione e il fine: sicché è da stupire, che, mentre facilmente si ammette non potersi scrivere

una storia della medicina con la pura erudizione e senza intendersi di medicina, si usi scrivere le storie dei popoli senza severo studio delle questioni religiose, economiche e filosofiche, e si tratti dei grandi avvenimenti politici senza conoscenza del diritto e dello stato, e si giudichi di complicati conflitti e di grandi passioni senza conoscenza del cuore umano: con conseguenze, come ognuno può osservare, lamentevoli. Alla definizione e alla esposizione storica della « plebs » romana il Niebuhr non pervenne con l'erudizione ma con l'intelligenza dell'uomo di stato, maturatasi nella conoscenza comparata dei popoli e nella sua propria prassi politica; il che fece scoprire al suo occhio divinatore nesso e vita dove i suoi predecessori avevano visto soltanto frantumi incomprensibili. Infine, quella visione storica era in lui animata e riscaldata dall'energia del sentimento morale; onde il Niebuhr, in mezzo ai suoi romani, — dice il Sybel — rimane sempre lo stesso uomo dallo spiccato carattere fondamentalmente tedesco, che s'infiamma per tutte le grandezze degli altri popoli quanto piú sente l'amore per la patria sua [1].

Motivazione morale, ritrovamento della verità non nelle testimonianze esterne ma nella interna e intrinseca rievocazione, pensamento mercé dei concetti o categorie e perciò filosofico: — tutti e tre questi momenti, da noi ragionati, il Sybel enunciava, studiando il Niebuhr, e li vedeva tutti e tre necessarî alla storiografia. Li enunciava quasi impostigli dalla realtà stessa, per quel tralucere che fa la verità, ancorché coperta, e tramandare i suoi raggi; ma non li sistemava nella concezione filosofica a cui si legano e che vi si lega, e non li definiva esattamente, né ne ricavava le ineluttabili conseguenze, né s'avvedeva che in virtú di quel riconoscimento gli conveniva rifar da capo la giu-

[1] Op. cit., pp. 24-28.

stificazione del sapere storico, che prima aveva appoggiata alla sola critica delle fonti. Ma questa imperfezione dottrinale a noi ora giova, perché offre l'avviamento alla teoria che abbiamo esposta e insieme le toglie l'aspetto di paradosso, il quale non si confà mai al vero, che è semplice di sua natura e alieno dal bizzarro e dall'unilaterale.

STORIOGRAFIA E POLITICA

I

Il cosiddetto irrazionale nella storia.

Può sembrare superfluo, ma non è, insistere su questo punto: che la storia si scrive del positivo e non del negativo, di quel che l'uomo fa e non di quel che patisce. Certamente, il negativo è in correlazione all'altro; ma appunto perciò non entra nel quadro se non in questa correlazione e con l'ufficio che vi esercita, e non mai può assurgere a suo subietto proprio. L'azione dell'uomo combatte credenze e tendenze avverse, le vince, le sottomette, le abbassa a sua materia e sopr'essa s'innalza; e lo storico non perde mai di vista l'opera che si vien formando tra questi ostacoli, con questi sforzi e con questi mezzi; e anche quando quell'opera ha compiuto il suo ciclo vitale e decade e muore, egli appunta l'occhio non sulla decadenza e sulla morte, ma sulla nuova opera che in quella decadenza si prepara e già vi germoglia e crescerà in avvenire e darà frutti. La storia della storiografia offre di continuo esempî del progresso che si effettua col correggere la considerazione negativa in positiva, con l'ascesa dalla prima alla seconda. Il medio evo, la lunga età delle tenebre, a giudizio delle generazioni che si susseguirono dal Rina-

scimento al secolo decimottavo, cominciò ad essere trattato storicamente quando si dié il dovuto rilievo alla nuova spiritualità, che ebbe la sua impronta dal cristianesimo e dalla chiesa, ai popoli che via via furono chiamati a quella piú profonda vita dell'anima, alle nazioni che allora si formarono con le loro lingue trasmesse o educate da Roma, alle libertà che i comuni si procacciarono ribellandosi e combattendo, al costume cavalleresco che abbozzò l'idea di una società umana sopranazionale e, in taluni rispetti, sopraconfessionale, all'arte che non era piú l'ellenica e tuttavia aveva il suo incanto e la sua bellezza, alla poesia che faceva suonare note nuove che gli antichi avrebbero udite senza intenderle, alla filosofia stessa, piú varia di quanto non sembri a primo sguardo e che, anche nella scolastica, premeva, con le sue interne esigenze, l'involucro aristotelico e qua e là ne rompeva fuori, prenunciando l'avvenire. La storia della decadenza di Roma antica si cinse di mistero, nonostante che cosí a lungo e cosí variamente ne fossero ricercate le cause; e mistero rimane e rimarrà fin tanto che non si discacci quel fantasma della decadenza e, come ora si viene tentando, si sostituisca al soggetto storiografico dell'Impero decadente l'altro soggetto, la società e civiltà cristiana che nasceva e cresceva: verso cui l'Impero teneva le parti ora di piú o meno involontario e ignaro cooperatore nel processo che si svolgeva, e ora di vinto oppositore. I flagelli naturali che colpiscono gli aggruppamenti umani, terremoti, eruzioni vulcaniche, inondazioni, pestilenze; quelli coi quali gli uomini flagellano gli uomini, invasioni, stragi, spoliazioni, depredazioni; la malvagità e perfidia e crudeltà, con cui ne offendono l'anima, incutono bensí nel ricordo dolore, orrore, indignazione, ma non meritano l'interessamento dello storico (che per questa parte tien sempre del poeta eroico), se non in quanto incentivi e materie alla generosa attività umana, che sola egli con-

sidera. Quell'attività, per difendersi dalla nemica natura, inventa congegni, costruisce ripari, dispone osservatorî, adopera mezzi d'igiene; per difendersi dall'uomo che è lupo all'uomo, fonda città, foggia armi, istituisce tribunali; per fuggire le male cupidigie e coltivare il bene si stringe in associazioni religiose; e dal dolore e dall'orrore e dall'indignazione e dagli altri affetti trae ispirazione per le opere belle della poesia e delle altre arti e per le meditazioni della filosofia; e tutte queste creazioni, ed esse sole, sono il vero e unico soggetto della storia.

In modo a ciò conforme, la storiografia, che si genera da un bisogno d'azione, deve rendersi chiara l'azione che è stata compiuta, alla quale, e non già all'inazione e al vuoto, al vivente e non già al morto, si attaccherà la nuova che si prepara con la sua indagine e meditazione. E allorché si prese a richiedere che la storia fosse « storia della civiltà » o dei « lumi » o del « progresso », si vide o s'intravide, tra l'altro, questo suo carattere attivo; e quella formula (quali che ne fossero per altri riguardi i difetti e i fraintendimenti) era formula di operosità, pensata da uomini operosi.

Contro la storiografia cosí intesa sta un'altra che snocciola sequele di malanni e di disastri e di turpitudini, senza poter addurre neppure la giustificazione che spettacoli di questa sorta ritrovano negli spiriti ascetici, pei quali la vita terrena è un cumulo di colpe e di affanni a paragone della celeste che sola è vera. Coteste storie negative di rado, ai tempi nostri, fanno corpo a sé, e tuttavia il vezzo ne è ancora assai diffuso e il sentimento che le muove sostituisce assai spesso, nelle narrazioni e nei quadri storici, ogni altro sentimento e concetto direttivo. Talvolta si parla persino di un pessimismo storico, che rivendicherebbe il suo buon diritto contro l'ottimismo delle storie della civiltà e del progresso; ma la questione, in verità,

qui non è di ottimismo e di pessimismo, sí invece, semplicemente, di storiografia concludente e di storiografia inconcludente, intelligente e inintelligente, utile e inutile. Anche si parla della necessità di far larga parte all'« irrazionale » nella storia: come se l'irrazionale fosse un elemento della storia e della realtà e non già l'ombra che il razionale stesso proietta, la faccia negativa della sua realtà, intelligibile e rappresentabile solo in quanto si rappresenta e s'intende questa.

E che ciò che pare irrazionale, e come tale oggetto di deplorazione, sia, considerato per sé, a pieno razionale, si vede da ciò: che non appena si passa dal punto di vista della storia morale o civile a quello della storia puramente militare, economica, naturale, vitale, l'ombra si rifà cosa salda, quel negativo prende anch'esso carattere positivo, cioè viene trattato positivamente come sempre nel pensiero storico. Chi ha a sommo delle sue sollecitudini e dei suoi pensieri l'arte militare, procura d'intendere in qual modo Attila e Gengiskan mettevano insieme e conducevano alla battaglia le loro orde o come erano scelti e disciplinati i mammalucchi e i giannizzeri, e pregia e ammira la particolare virtú di queste opere, senza stare a pensare alle devastazioni e alla barbarie che siffatta virtú portava in occidente e in oriente. Chi studia l'arte dei negoziati politici, similmente ricostruisce e loda le accortezze e le astuzie dei legati fiorentini e veneziani e la salda coerenza della tradizione politica inglese e francese, senza approfondire i fini che si proposero e senza cercare se, e quando sí e quando no, quella politica concorse alla formazione di una piú alta umanità. Chi volge la mente alla produzione economica, vede i prodigi dello spirito di lucro, l'ardimento delle imprese, la moltiplicazione delle ricchezze, la potenza finanziaria degli stati e dei privati; senza badare ai turbamenti e agli scompigli che quel moto verti-

ginoso reca nella vita delle famiglie e delle società o all'impronta utilitaria e affaristica che dà al costume sociale con discapito di piú nobili e di piú fini attitudini. E via discorrendo. Persino delle bande di avventurieri politici, persino di quelle di briganti e di altre associazioni criminose si ricerca donde traggano e come amministrino le loro forze, e si considera la concordanza, nelle loro norme di vita, dei mezzi col fine, e se ne riconosce, in quella loro cerchia, la razionalità. E per quel che riguarda i flagelli che si chiamano naturali, essi, agli occhi del fisico e del naturalista, si dimostrano nient'altro che processi della terra che si riassetta coi terremoti e si calma con le eruzioni, e della lotta per l'esistenza che si combatte tra le varie specie dei viventi e che porta, come si diceva una volta, al trionfo del piú adatto.

Tutte coteste altre storie si sogliono distinguere dalla storia per eminenza, civile o morale o etico-politica che si dica, come storie speciali e di varia tecnica (tecnica militare, politica, industriale, ecc.); il che importa continuare pur sempre a guardarle, in qualche modo, in relazione con la storia civile, come storie degli ostacoli che essa incontra, dei bisogni che deve soddisfare col risolverli in sé, dei mezzi che le si offrono e dei quali si giova. Pensandole invece per sé stesse, come convien fare, il concetto che tutte le raccoglie e dà loro unità, e che le distingue dall'altra, è quello della vita o vitalità. Sono tutte storie della vitalità, delle varie manifestazioni della vitalità, cosí della realtà detta inferiore o naturale come del genere umano: manifestazioni della vitalità che sorge e si diffonde impetuosa, sopprimendo altre vite e occupandone il posto, o che s'insinua con l'astuzia e si procura mezzi di godimento mercé dell'industria e degli scambî, e simili. La vitalità non è la civiltà e la moralità, ma, senza di essa, alla civiltà e alla moralità mancherebbe la premessa

necessaria, la materia vitale da plasmare e indirizzare moralmente e civilmente; sicché alla storia etico-politica verrebbe meno il suo proprio oggetto. E la vitalità ha, coi suoi bisogni, le sue ragioni, che la ragion morale non conosce. Donde l'apparenza di recondito e misterioso nei suoi processi, l'inaspettato, lo sconvolgente e travolgente delle sue manifestazioni, e il suo imporsi come una forza che vale per sé, fuori del bene e del male morale. Non solo il pio credente, allo spettacolo del suo prorompere irrefrenabile e trionfante, s'inchina alla volontà di Dio, alla provvidenza che così ha disposto; ma ogni mente seria, consapevole delle leggi della realtà, disdegna le vane querele e si astiene dagli indebiti giudizî, perché nessuno può affermare che le cose sarebbero andate meglio se quel tale fatto che è accaduto, doloroso e distruttore che sia, non fosse accaduto. Noi stessi, che ne soffriamo, non saremmo quel che siamo senza di esso, e non è detto che saremmo migliori, piú puri, piú intelligenti e piú alacri al lavoro. Poi, compiuto il ciclo, rasserenato il cielo, la mente si fa a indagare, se in tutte quelle ebbrezze, follie e fanciullesche vanità e fanciullesche cattiverie e smanie di distruzione, non potendosi trovare ragionevolezza umana e morale, non sia da cercare, come il Kant diceva, un riposto fine della natura (« eine Naturabsicht »)[1]: cioè se ne fa la storia, ossia sempre la storia di quello che, attraverso e per mezzo di esse, si è creato di nuovo.

Ravvisare la necessità e comprendere l'ufficio della vitalità irrompente e prepotente, estimarne e altresí ammirarne il vigore e la coerenza, considerarla come una forza poderosa che è da educare e non già da fiaccare e da sopprimere, non è il medesimo che amarne la rozzezza e la

[1] Nella *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*

violenza, e porre in alto coloro che l'hanno rappresentata e venerarli come le somme cime dell'umanità. Strumenti di necessità vitali, essi possedettero la volontà e il corrispondente avvedimento a servigio di quell'impulso onde erano ossessi e, come suole in tutte le specificazioni, furono privi e scarsi di altre doti, e proprio di quelle alle quali unicamente va il cuore dell'umanità; e quando alcuno di essi cadde e sopravvisse ai giorni della grandezza, apparve, come Cesare Borgia al Machiavelli, avviluppato e irresoluto e quasi fuor di cervello, un pover'uomo, lui che già lo aveva stupito quando lo aveva visto nella baldanza della fortuna: lo stesso Napoleone, che pure aveva studiato l'arte del gestire presso il Talma, non grandeggia sullo scoglio di Sant'Elena come nel suo carcere Socrate condannato a morte o Dante nell'esilio. « Uomini d'affari dello spirito del mondo » li definiva lo Hegel; ma non sempre degli affari di alta qualità, e piú spesso del genere di quelli che Dio affidava al suo servo Satana o Mefistofele. Il difetto che in loro si avverte, tra i fulgori che solitamente abbagliano, è messo a tacere nelle cosiddette idealizzazioni, dovute a consapevole procedimento adulatorio o a credulo e ingenuo abbellimento immaginativo, donde nascono le favole della loro magnanimità, clemenza, generosità, buon cuore, mitezza e dolcezza, che essi ascolterebbero maravigliati se riaprissero gli occhi al mondo e subito si sentirebbero spinti ad afferrarle cupidamente per continuare a servirsene, come un tempo fecero di altre simili, da mezzi di trascinarsi dietro il volgo. Difficilmente avrebbero la serenità, non scevra di tristezza, del primo granduca di Toscana, Cosimo, seppellitore dell'antica libertà fiorentina, il quale a Bernardo Segni, che in un suo scritto lo aveva lodato di bontà, diceva: che tale avrebbe dovuto e voluto essere se fosse stato un privato, ma che, come principe, gli toccava ben altro che esercitare quella

virtú. Nella letteratura europea, da mezzo secolo in qua, si idoleggiano gli uomini della irruente e sfrenata vitalità, quasi collocandoli piú sú di quelli che pur donarono al genere umano pensieri, forme di bellezza, ritrovati scientifici, istituzioni e sentimenti che formano la sua civiltà e segnano la differenza tra la vita umana e la belluina. Siffatto idoleggiamento è, purtroppo, indizio di abbassamento morale, è cattivo ideale, è torbido e corrotto sentire, è una relazione di ammirazione e di amore tanto poco degna quanto quella delle donne perdute pei bravacci. Lo storico, pur intendendo la parte da quegli uomini rappresentata, e il destino da loro adempiuto, non dimentica perciò che essi seminarono terrore e odio nei petti umani e straziarono corpi e anime; e sta vigile affinché le sue storiche giustificazioni non trapassino in giustificazioni morali e non si pervertano alimentando disposizioni perverse. Anche l'adorazione dello Stato o della « potenza » (« Macht »), che, iniziatasi in Germania, si è introdotta presso altri popoli, si riduce, in ultima analisi, a un basso affetto, non da cittadini ma da servitori in livrea e da cortigiani, per la forza in quanto mera forza, invano adornata di emblemi sacri e morali; su di che vale l'opposto giudizio, se anche unilateralmente o esageratamente formulato, di alcuni nobili spiriti tedeschi dell'età migliore, — Herder, Humboldt, Goethe: — che sempre superiore allo stato è la cultura o civiltà.

Stolto è, in effetto, esaltare lo Stato, che è necessaria condizione di stabilità per lo svolgimento della piú alta opera spirituale, a fine supremo di questa: proprio come se si dicesse che fine del pensiero e dell'arte e della morale è di assicurare all'organismo umano una buona digestione. Il fatto che la salvezza dello Stato diventa « suprema lex » nei momenti difficili, di guerre e di rivolgimenti, risponde perfettamente al caso della sospensione

delle opere superiori quando lo stomaco si ammala e bisogna attendere a risanarlo. Per un altro verso, bisogna avvertire che anche quelle formazioni pratiche o tecniche le quali seguono alle creazioni morali o religiose che si dicano, e alle intellettive e alle estetiche, sono tutt'insieme il fissamento e solidificamento di quelle creazioni e la loro morte. Si pensi alle chiese e agli ordinamenti di culto e di gerarchia e simili, in cui si fissano le religioni; alle scuole in cui si fissano le filosofie; alle regole e alle mode in cui si fissano le opere dei poeti e degli altri artisti: nelle quali tanto la vita dell'arte, del pensiero, della religione e morale è minacciata e condotta presso all'annullamento, che, com'è ben noto, sorgono di volta in volta nuovi e personali moti religiosi, sempre eretici anche quando paiono farsi dentro delle chiese stesse, nuovi e rivoluzionarî concetti filosofici, nuovi poeti che rompono le regole e modificano abiti e mode. Il che non toglie, del resto, che la sequela incessante di quegli ordinamenti e solidificamenti delle creazioni geniali, il convertirsi in natura o « seconda natura » di ciò che fu spirituale, adempie pur qui a un ufficio vitale, serbando e accrescendo di continuo la provvista di disposizioni e attitudini in forma di forze latenti che rifiammeggeranno nei nuovi genî e nei nuovi momenti geniali, artistici, filosofici, religiosi.

Resterebbe da considerare l'avvicinamento che ci è occorso spontaneo, di quel che si chiama « naturale », — lento travaglio nascosto, esplosioni, rivoluzioni, assetti della natura, — agli atti pertinenti alla sfera che abbiamo definita della vitalità, la quale nelle scuole un tempo si denominava della « facultas appetitiva inferior », inferiore all'etica ma non punto irrazionale, e anzi avente in sé la sua propria razionalità; e dimostrare che se, in questa sfera, la personalità umana sembra toccare la natura e fondersi con essa, gli è perché la spiritualità elementare prende forma

precipua nella vitalità che si apre le sue vie e crea il mondo subumano o naturale, come si suol chiamarlo, e continua la sua creazione entro la storia, ponendo le basi e apprestando la materia di quella che si dice piú particolarmente storia umana o della civiltà. Ma tale dimostrazione, che si è data altrove [1], può essere qui presupposta e richiamata solo in questo accenno.

II

La storiografia politica.

L'adeguamento, accennato di sopra, della storia meramente politica alla storia militare e a quella economica e alle altre che riguardano l'aspetto utilitario, per sé considerato, del corso storico, susciterà qualche dubbio e qualche difficoltà, quando si corra col pensiero alle storie che erano, e sono ancora, definite « politiche », a contrasto con le storie della civiltà, le quali si levarono di fronte a loro e ne accusarono, col fatto della loro presenza, oltreché con la polemica teorica, la manchevolezza. Sembra improprio fare rientrare le « storie politiche » nel concetto di una trattazione configurata, al pari della storico-militare e della storico-economica, dal puro bisogno tecnico sia degli uomini di stato e diplomatici, sia dei militari e degli economisti. Né quelle del Machiavelli e del Guicciardini, né le antiche di Tucidide e di Livio, né le innumeri altre che ne ripetono il tipo, e che poi si dissero « politiche » o « degli stati », sono condotte con siffatto spirito. Ma la nostra definizione, in verità, non si riferisce ad esse, ed ha origine,

[1] Si veda in particolare la *Filosofia della pratica*, e cfr. *Ultimi saggi* [3], pp. 44-60.

invece, dagli effetti della polemica di cui esse furono segno e della nuova e piú ampia idea di una « storia civile », e attesta una consapevolezza piú precisa di ciò che una storia meramente politica può e deve essere: consapevolezza che non poteva acquistarsi se prima non si poneva il principio che ne ha scomposto la vecchia forma e rende necessario di ricomporla nella nuova.

Quelle vecchie storie, invece, erano intese né piú né meno che come storia per eccellenza o storia senz'altro, dell'uomo nella sua attività eminente e dominante tutte le altre. Affatto naturalmente, nella prima riflessione, tentandosi di segnare un'attività principale e discernerla dalle minori e dipendenti, le cose politiche e, congiunte con esse, le guerresche, dovevano assorgere al primo piano, e le narrazioni distendersi quasi esclusivamente nelle vicende degli stati, delle fondazioni e degli ampliamenti e delle decadenze e rovine, e delle loro lotte esterne e interne. Nel pensiero o nell'immaginazione comune questa, oggi e sempre, è la sola storia che conti o la storia senz'altro; e questa si vede che ogni giorno il volgo sta a guardare a bocca aperta nel suo succedersi attraverso le notizie telegrafiche e telefoniche dei giornali, ignaro di ogni altra. Per penetrare di là da queste manifestazioni vistose e rumorose nella profonda vita spirituale dove solamente si trova il loro significato, sarebbe stata necessaria l'ansia per certi ordini di indagini, dalla quale greci e romani non erano ancora travagliati, e una esperienza di concetti speculativi, che essi preparavano, senza dubbio, con le loro filosofie, ma che attualmente non possedevano. Neppure il cristianesimo, nonostante la sua superiore coscienza morale, poté rendere intima a sé quella storia esterna, perché, sostituendo esso al dramma della vita terrena un dramma ultraterreno, toglieva alla storia umana autonomia e valore: tantoché la storiografia pur si serbò in qualche modo nel-

l'alto medioevo solo per l'impossibilità di distaccare recisamente l'uomo dal mondo, il pensiero dalla storia, della quale qualche brandello fu afferrato e tenuto stretto in pugno; e quando nei secoli seguenti l'elemento mondano si venne man mano ampliando, la storiografia si ravvivò, e quando quello pervenne al trionfo nel Rinascimento, si rimise a paro con l'antica. Ma ancora a lungo essa tardò a iniziare in modo risoluto l'approfondimento di sé stessa; e l'esternità nel racconto dei fatti politici e militari fu dapprima, nel secolo decimottavo, tenuta per un'angustia nella scelta del materiale, e se ne cercò il rimedio col rivolgere l'indagine storica ad altre parti della vita, e con l'aggregare le varie nuove storie, cosí ricavate, a quella politico-militare mercé di una serie di capitoli paralleli sulle lettere, le arti, le scienze, le religioni, la morale, le costumanze, l'agricoltura, il commercio, e via discorrendo. Anche ai giorni nostri questo tipo di trattazione storica, sebbene sia stato satireggiato come « storia a cassettini », continua ad esser coltivato, perché gradisce agli ingegni fiacchi, che, mettendo insieme panoramicamente i fatti delle storie, credono di averli fusi al fuoco del pensiero e ridotti ad unità.

La richiesta, che si pose circa quel tempo stesso, di una « storia della civiltà » segna per sé medesima un momento importante nella storia della storiografia, delineandovisi né piú né meno che l'idea di una nuova « storia religiosa », non piú trascendente ma immanente, che avrebbe risoluto in sé la storiografia tradizionale, sia quella religiosamente trascendente della tradizione agostiniana, sia l'altra, terrena bensí e profana, della storia politica, ma povera di motivi ideali. Senonché anche la storia della civiltà fu dapprincipio intesa come una storia che o integrava quella prevalentemente politica o la discacciava, spregiandola in quanto occupata in cose e uomini di cui il

genere umano meno doveva vantarsi e serbar memoria — oppressioni e carneficine, tiranni e conquistatori, — e trascurante invece le opere nelle quali risplende, a tratti, nei secoli la ragione e la virtú. Donde il paragone e contrasto a cui vennero le due scuole della « storia dello Stato » e della « storia della Civiltà », che asserivano rispettivamente il primato dell'uno o dell'altra e il diritto assoluto ora dello Stato ora della Civiltà. In questo contrasto, il concetto di Stato, non subordinato alla coscienza morale, assumeva un'indebita ed equivoca significazione etica, o addirittura occupava il luogo del dio primitivo e barbarico, avido di olocausti; e il concetto di Civiltà, separato da quello della forza dell'azione politica, s'immeschiniva e s'infrivoliva, come si vide in Germania in molta parte della cosiddetta « Kulturgeschichte », che diventò assai spesso una raccolta di notizie disgregate intorno a vecchie costumanze [1].

Per superare le difficoltà e impedire le deviazioni conveniva, anzitutto, che la storiografia, congiungendosi con una migliore filosofia, fosse concepita come storia della mente nel suo dispiegarsi, ossia dello spirito, e rifacesse il racconto dei fatti non piú secondo ritmi esteriori (stagioni di guerra alla Tucidide, anni solari, vite di sovrani e altrettali), ma secondo il ritmo interiore della vita spirituale: della qual cosa la Filosofia della storia, come si è detto, somministrò soltanto un'esecuzione fantasiosa o simbolica, perché ancora troppo difficile cómpito era darne una effettiva e seguire i fatti nella loro particolarità e individualità e tutt'insieme renderli trasparenti nella loro varia qualità di atti spirituali. Tuttavia neppur ciò sa-

[1] Una informazione piuttosto larga delle discussioni in proposito, nella storiografia tedesca, si trova in una mia memoria del 1895; ristamp. in *Conversazioni critiche*, I [4], 201-22.

rebbe bastato a superare il contrasto di storia della Civiltà e storia dello Stato, se non si fosse giunti a intendere (e ancor oggi troppi ne sono lungi) il concetto dello Stato come momento anteriore e inferiore rispetto alla coscienza morale, e questa, nella sua concretezza, come il continuo piegare a sé e far suo strumento proprio la forza politica: il che si può classicamente esprimere con la formola della « Platonis civitas », che non se ne stia piú nella superiorità dell'astrattezza, ma discenda e laboriosamente s'inserisca nella « Romuli faecem ». Cosí si deduce e cosí si giustifica il concetto di una storia che sia etica e politica insieme in quanto indaga ed espone l'attuazione e concretezza dell'etica nella politica, intendendo questa in tutta la distesa del fare pratico e utile.

In relazione ad essa, la storiografia che predominò fino al secolo decimottavo e che si chiama « politica », non è, dunque, puramente politica, consapevole dei limiti nei quali si deve contenere, perché aspira a superarli per effetto della sua stessa pretesa, che è di tenersi alla maggiore altezza della storia. E, sempre in relazione ad essa, una storiografia puramente politica, che si riferisca alla sfera inferiore o anteriore determinata disopra, serba il suo particolare diritto e la sua particolare autonomia, e non senza ragione, metaforicamente esprimendosi, si suol considerarla storiografia « tecnica », in quanto quell'attività pratica indifferenziata perde nella sfera etica la sua autonomia e si piega a mezzo dell'attuazione dell'eticità, ossia a tecnica di questa [1].

---

[1] Per la storia di codesti aspetti non propriamente etici dell'attività umana, e in particolare per la storia del diritto, è da leggere la parte introduttiva del Jhering al suo *Geist des römischen Rechts* (1852, 4ª ed., 1878), che accusava l'estrinsecità nei modi soliti di tali trattazioni e chiedeva che fossero davvero « storicizzate », ossia rese coerenti mercé del continuo riportamento di esse al tutto di cui sono aspetti.

III

Storici e politici.

La teoria della storiografia come nascente dall'azione e conducente all'azione sembra contrastare con l'ovvia osservazione che gli scrittori e conoscitori di storia sono di solito disadatti o alieni alla politica, e gli uomini politici, ancorché ignorantissimi delle cose della storia, pur menano, come quelli non saprebbero, le cose del mondo. Assai spesso i secondi sorridono dei primi, con un sorriso verso la storia, o verso la filosofia, che noi tutti conosciamo, e al quale non si può rispondere in altro modo che col lasciar cadere il discorso, riserbando le parole serie di queste cose serie a coloro che le intendono perché le amano con noi.

L'invito a guardare ai fatti, nella loro corpulenza di fatti, e a non travagliarsi nell'assottigliarli col pensiero, invito usuale per parte dei cosiddetti pratici, che non sospettano neppure alla lontana il senso di certi problemi (con quanta pazienza si è costretti ad ascoltare dai non-filosofi la confutazione dell'irrealtà del mondo esterno sull'argomento che questa tavola sta ben fuori di noi; ovvero la confutazione del carattere negativo del male e del dolore col simile argomento che un mal di denti è qualcosa di ben positivo!), quell'invito si deve ricusare semplicemente dichiarando che, nel caso di cui si discorre, si tratta appunto non di guardare, ma di pensare. La teoria non è la fotografia della realtà, ma il criterio d'interpretazione della realtà; e perciò non si può vederla con gli occhi e sentirla con gli altri sensi, a quel modo che Dio (diceva il Goethe) non si può farlo conoscere di persona ai rispettabili signori professori, perché, disgraziatamente, « il pro-

fessore è una persona e Dio no » (« der Professor ist eine Person, Gott ist keine »).

Per procedere didascalicamente, e presentare in modo alquanto schematico la relazione tra conoscenza storica e opera pratica, sembra difficile disconvenire che, se si prende, dall'un lato, tutto quello che gli uomini pensano e, dall'altro, tutto quello che essi fanno, non debba esservi, e non vi sia di necessità, piena corrispondenza tra le due serie, e che l'una si versi di continuo nell'altra e l'altra nell'una. Tutto ciò che l'uomo fa trapassa in conoscenza e tutto ciò che l'uomo pensa, si riflette, come si suol dire, nell'azione.

In realtà, la ragione della divergenza tra storici e politici non è in una impossibile divergenza o estraneità tra storiografia e politica, sí invece nella specificazione delle attitudini e delle abitudini in questa come nelle altre parti della vita, e con ciò nella relativa chiusura dell'una verso l'altra: la quale chiusura, utile a certi fini, bisogna poi di volta in volta levare o sospendere affinché non accada che le specificazioni, facendosi separazioni, s'isteriliscano e distruggano con sé stesse il tutto.

In siffatta specificazione, il pensiero nell'uomo pratico e politico si atteggia spiccatamente in forma di « fede », cioè non si dispiega già nel processo vivo del suo prodursi, ma sta come conclusione e risultato. Il momento della fede si ha sempre, anche nella mente indagatrice e critica; ma è sempre oltrepassato per nuovi dubbî e nuovi problemi, e di continuo trasferito da un punto a un altro piú alto e comprensivo. Nell'uomo pratico è cristallizzato, fissato e reso statico, in modo che la verità perde verità perdendo la sua fluidità, e il falso la sua falsità perdendo la sua forza di negatività: o, in altri termini, la verità diventa in lui cosa « nota », e il « noto », come si sa, non è il « conosciuto ». Da quel punto ben fermo egli muove all'azione.

La quale non è la traduzione o l'applicazione di un programma bello e determinato, ma una creazione che ad ogni moto si rinnova e si accresce; ed è sempre un pericolo o rischio, un atto di coraggio, da cui, com'è di comune osservazione, si ritraggono o tentano di ritrarsi i timidi e i paurosi, che vorrebbero essere ben assicurati in ciò che faranno e, non ricevendo da nessuna parte siffatta assicurazione, deliberano di aspettare che i fatti stessi mostrino loro quel che debbono fare, cioè di lasciare che si facciano senza di loro, che poi dovranno per lo meno far questo: accomodarsi all'accaduto.

E nel corso dell'azione si forma negli uomini pratici e politici la credenza che essi veramente conoscano gli uomini e il mondo, e che storici, filosofi e poeti non li conoscano e vivano di fantasie e di sogni. Ma la verità è che quello a cui essi danno nome di conoscenza non è o (che è lo stesso) non è piú conoscenza, della quale assai poco è in loro, e che essi non conoscono veramente il mondo e gli uomini, ma — cosa ben diversa — sanno maneggiarli. Vigili, nel corso della loro azione pratica che è sempre un lottare, all'offesa e alla difesa; tenendo sempre presente il fine di dominare gli altri con le persuasioni e con le seduzioni, con le carezze e con le minacce, con la violenza che li infrange e con la corruzione che li disfà; essi spiegano le loro arti, gettano le loro reti, e vi tirano dentro i docili e i restii, gli amici e gli avversarî: dopo di che s'immaginano che li hanno ben conosciuti, tanto vero che li tengono in gabbia. Ma, in realtà, non li hanno conosciuti e non sanno quali esseri tengano nella loro gabbia, e quali cose si muovano nelle menti e nei cuori di coloro che hanno accalappiati e degli altri sui quali non hanno avuto presa. E di tanto in tanto, e non senza turbamento e smarrimento, un sentore di questo s'insinua nei loro animi dinanzi a certe insospettate e insuperabili resistenze, nelle

quali avvertono forze di altra qualità, che non si lasciano piegare né per blandizie né per minacce, che non si comprano a nessun prezzo, e che solo si acquistano con l'amore e nella collaborazione dell'amore. Il poeta, il filosofo, lo storico conoscono veramente l'uomo; e da quel che essi hanno veduto nel rapimento dell'ispirazione e nella pacatezza della meditazione nascono gli ideali che riscaldano i petti e segnano le vie all'azione. Anche le fedi degli uomini pratici, anguste, parziali, contrastanti, vengono dalla stessa fonte e rappresentano le diverse tesi e antitesi degli ideali nel loro attuarsi. Qui si può veramente sorridere dalla parte degli uomini di pensiero, che hanno mosso e guidano il ballo, e ora mirano dall'alto quel furioso danzare dei furbi politici, ebbri del loro danzare, ignari di muoversi a posta altrui.

Né soltanto gli uomini pratici in quanto tali non conoscono, secondo che si vantano, gli uomini e il mondo, ma non conoscono neppure la realtà dell'opera loro stessa, che la storia viene indagando e collocando al suo luogo e della quale essi posseggono la coscienza, ma non l'autocoscienza. Anche in questo caso i genî della pura politica, i « fatalia monstra », ricordati nelle storie, se rivivessero e tornassero tra la gente, rimarrebbero stupiti nell'apprender ciò che fecero senza saperlo, e leggerebbero nelle opere del loro passato come in un geroglifico di cui viene offerta ad essi la chiave.

Cosicché è da dire, conchiudendo, che la conoscenza storica sorge dall'azione, ossia dal bisogno di schiarire e nuovamente determinare gli ideali dell'azione oscurati e confusi, e che, col pensare l'accaduto, rende possibile la loro nuova determinazione e prepara alla nuova azione. Dall'ampiezza della visione storica, nella quale di volta in volta la mente, ripigliando coscienza del tutto, s'innalza al Dio vivente, dallo slancio dell'anima nell'aspirazione e

nell'intima preghiera, si trapassa all'azione pratica, all'azione che nel suo farsi è necessariamente particolarità e strettezza.

IV

La storiografia di partito e la storiografia di sopra ai partiti.

L'intimo legame che da noi è stato posto e con ogni cura mantenuto tra gli impulsi della vita pratica e morale e i problemi della storiografia, è affatto diverso dall'altro legame tra fini pratici e narrazioni storiche che dà luogo alle storie « di tendenza » o « di partito ».

In queste ultime il processo non va dallo stimolo pratico al problema definito e risoluto dal pensiero, all'informata coscienza che è condizione di nuovo o rinnovato atteggiamento pratico e fattivo; ma, essendo già dato un particolare atteggiamento pratico che è la tendenza o il programma di partito, in procinto o in corso di attuazione, si ricorre, tra gli altri mezzi per attuarlo, a cronache ed altre raccolte di notizie sul passato, o a storie vere e proprie, che vengono trattate anch'esse come semplici raccolte di notizie sul passato, ricavandone immagini di persone, azioni e accadimenti ad asserzione, convalidamento e difesa del fine che si persegue. Cosí non solo non nasce alcuna opera storiografica, ma quelle che già esistevano vengono, nell'atto stesso, disgregate e distrutte. Invero di quel passato che è a noi un presente perché in esso « de re nostra agitur », e del quale si scruta la natura e si determina il posto nello svolgimento che si vuol considerare, si mettono dinanzi agli occhi, coi colori del passato, immagini di cose amabili o invise, invocate o deprecate, per attirare o at-

terrire, per persuadere o dissuadere intorno a certe azioni o a certi ordini di azioni. Tali sono nella loro sostanza, e schematicamente disegnate, le storie di tendenza o di partito.

E di qui il biasimo che, sotto il riguardo storiografico, cade inesorabile sopr'esse tutte, che dal piú al meno, nell'intero o in alcune loro parti, sembrano corrompitrici e distruggitrici della verità storica. Le piú aperte e sfacciate, quali per esempio le opere della storiografia clericale, non facilmente ingannano sull'esser loro e ricevono subito l'accoglienza che meritano. Ma il vigile senso critico avverte, anche nelle piú abili e caute, in quelle che sanno serbare l'abito storiografico ossia lo stile assunto, e anche in taluni tratti delle storie genuine, il troppo risalto e la mancanza di risalto, le alterazioni di prospettiva, il dire e il tacere, con cui le tendenze pratiche lavorano al loro intento. Né le storie di partito formano piccolo numero tra i volumi che portano il nome di storie, perché forte è stato sempre l'incentivo e insistente la richiesta di aiutare a quel modo, per mezzo di menzogne grandi e piccine o di spiritose invenzioni che si dicano, l'azione pratica o politica di stati e di chiese e di altri gruppi miranti a dirigere e a dominare. Nella storiografia antica, medievale e moderna esse occupano, letterariamente, quasi tutto il campo; e finanche nel secolo che fu chiamato il « secolo della storia », il decimonono, gli scrittori di storie i cui nomi sono piú risonanti e popolari, hanno quasi tutti, piú o meno spiccato, quel carattere. Si guardi al paese che fu maestro agli altri nelle indagini sul passato, nei metodi da seguire, nel fervore da consacrarvi e nell'abbondanza ed elettezza della letteratura storiografica, la Germania; e si vedranno colà in primo piano storici del partito costituzionale e liberale, il Gervinus, il Rotteck, il Dahlmann, e quelli dello stato forte e della potenza militare, il Droysen, il Treit-

schke, il Sybel, e zelatori della « grande Germania » o della « piccola Germania », apostoli della unità tedesca per la libertà e con la libertà o senza e contro la libertà; e poi ancora sognatori di rinnovato costume medievale come il Giesebrecht, cattolici laudatori della Germania prima di Lutero e sprezzatori di quella della Riforma, come il Janssen, e simili. Anche in Italia, i maggiori scrittori di cose storiche nella prima metà di quel secolo, prima che la storiografia ridiscendesse a mera filologia, il Troya, il Balbo, il Capponi, il Tosti, appartennero ai liberali-cattolici, federalisti o neoguelfi, e gli altri, unitarî e anticlericali, ai neoghibellini. In Francia, liberali, democratici, socialisti, monarchici o variamente conservatori furono il Guizot, il Michelet, il Martin, il Thiers, il Mignet, il Blanc, il Taine; e sebbene l'Inghilterra, per la sua lunga e costante tradizione politica e per la libertà da piú secoli posseduta e non piú contestata, assai meno sentisse il bisogno di difese e offese in questa parte, e per la sua larga esperienza di politica mondiale spaziasse piú serena nella contemplazione della storia, anch'essa mostra tendenze di vario partito nelle storie del Macaulay, del Grote, del Carlyle e di altri. E già cominciava a farsi udire, in Europa, in quel secolo, la voce della storiografia comunistica, che non si restringeva ad alterare episodicamente la storia, pur lasciando a un dipresso intatte le linee generali dello svolgimento della civiltà, ma, gareggiando con quella clericale e persino vincendola al paragone, la falsificava tutta, mettendo nel cuore della storia la lotta per la distribuzione della ricchezza e nel cerebrale infingimento ogni altra cosa, religione, morale, filosofia, poesia.

Alla storiografia di partito, quale che ne fosse il partito, è sempre stata opposta l'idea di una storia fuori dei partiti, unicamente devota alla verità. Enunciato incontestabile e fin troppo ovvio, che è stato ripetuto per secoli

nelle scuole con le parole ciceroniane del « ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae, ne qua simultatis », ecc., ma che si confonde e si smarrisce e si perde nel vano e nel nulla, quando si viene al punto di determinare come sia da concepire la storia non espressione di partito.

L'infelice raziocinio, che conduce a quello smarrimento e a quella nullità, muove dalla premessa che le storie di partito alterino il vero, perché, invece di star paghe ai fatti come sono accaduti, li giudicano, e giunge perciò alla conclusione che, per non alterarli e per porgere la pura verità, convenga astenersi da ogni giudizio. Che è poi lo stesso che se si dicesse che, per ben vedere una pittura collocata sotto falsa luce, convenga spegnere ogni lume e affisare lo sguardo nel buio. Ma, poiché la storiografia è affermazione, e perciò qualificazione di un fatto, ossia giudizio, tutta giudizio da cima a fondo e in ogni sua parola, invece di urtare contro l'assurda pretesa dell'astensione dal giudizio bisognava esaminare se i giudizî della storiografia di partito siano veramente giudizî, atti logici, o non piuttosto manifestazioni di sentimenti: nel quale esame si sarebbe finito col vedere che, con l'espungere dalla storiografia i giudizî, si espunge la storiografia stessa, mentre il suo opposto e diverso, la storiografia del partito, ossia l'effusione del sentimento rivestita d'immagini tratte dalle cose del passato, non viene toccata e prosegue, impetuosa e irrefrenata, a usurpare il campo della storiografia.

Non essendosi fatta questa considerazione e deduzione, si pensò sul serio a scrivere storie senza giudizio e senza pensiero; il che non era eseguibile praticamente se non con l'avvicinare la storia alla cronaca o identificarla con la cronaca, pur conservandole un certo dignitoso aspetto letterario di racconto storico. Qualche volta, si studiò altresí una transazione con l'ammettere il giudizio, ma un

giudizio che dovesse essere la media degli opposti giudizî ossia degli opposti sentimenti dei varî partiti o la zona nella quale essi s'incontravano concordando: cioè, si rimaneva pur sempre nella cerchia della storia di partito, attenuata, estenuata, snervata e resa insulsa. Tal'altra volta ancora si chiese soccorso alle scienze naturali, all'esemplarità del loro metodo di perfetta oggettività scientifica, e si disegnò e si procurò di eseguire una storia che raccogliesse e coordinasse fatti come la botanica le piante e la zoologia le bestie, descrivendoli senza giudicarli. Ma questo stravagante capovolgimento del rapporto logico di priorità della storia verso la scienza classificatoria non preservava neppur esso dall'insidia delle tendenze; come si vide in forma tipica e quasi ironica nei pretesi storici scientifici della sorta dei Buckle e dei Taine, dalla cui oggettività Iddio guardi gli uomini, come un tempo si diceva dell'« equità » del senato di Savoia. Tuttavia quella che prevalse, nei provvedimenti che si adottarono contro la storia di partito, fu la cronaca mascherata, la cronaca dotta, o, con altro nome, la storia filologica.

Non è meraviglia che a vedersi innanzi questa storia dei filologi, pallida ed esangue, si finisse col volgere di nuovo l'occhio del desiderio alle storie di partito, piene di vigore e vivaci di colore; e si confessasse, tra fastidio e stizza, che meglio era restare o tornare a quelle, che per lo meno, nate da passione, appassionavano; fremeriti di vita, suscitavano vita di consensi e di contrasti.

Cagione riposta di questi smarrimenti e di queste palinodie era la riluttanza a riconoscere che, ogni affermazione essendo un giudizio e il giudizio implicando la categoria, la storiografia ha per suo elemento costitutivo il sistema delle categorie del giudizio, e, di conseguenza, che alla storiografia, si voglia o non si voglia, è intrinseca la filosofia. Singolare riluttanza, singolare paura e congiunto

sforzo disperato di sottrarsi alla propria legge, alla necessità di filosofare, cioè di nient'altro che di pensare a fondo: simile forse alla fuga dell'anima da Dio, che tuttavia la perseguita e la fa sua. Le piú curiose e quasi comiche vie di scampo si sogliono tentare in quella fuga dissennata, cercando sicurezza in qualcosa che non sia il pensiero, in qualcosa di materiale e di esterno, che poi non si trova mai, o solo illusoriamente si tocca e per poco. Storicizzare vale, unicamente, giudicare o filosofare i fatti: al quale fine né si può restare immersi nei fatti, partecipando direttamente al loro farsi come nelle lotte, comprese quelle di parole e di scritti, dei partiti, né trarsene fuori e muoversi nel vuoto, ma bisogna passare attraverso di essi, al loro urto e all'angoscia che ingenerano, per porsi a loro di sopra, ascendendo dal patire al giudicare e conoscere.

La storiografia (che chiameremmo « filosofica », se questo aggettivo ridondante non inducesse nella fallace credenza che ve ne sia, oltre di essa, un'altra non filosofica), la storiografia senz'aggettivo, non cronaca o filologia né manifestazione di partiti, non è fredda, al modo delle cronache e della filologia, e non ha l'immediata passione delle storie di partito, che accompagnano il corso dell'azione e ne esprimono gli amori e gli odî, ma è, tutt'insieme, spassionata e appassionata, fredda e calorosa. L'anima vi si travaglia, bramosa di luce sulla situazione nella quale è posta e dalla quale deve uscire per operare, e si riempie di alta gioia nella chiarezza alfine raggiunta. Vi si assiste al risolversi dell'ansia della coscienza morale nella serenità del vero.

Posta non fuori ma sopra dei partiti, che tutti abbraccia, essa è, per la sua stessa natura, liberale; ma non nel significato di quella che si chiama storiografia liberale, cioè dei liberali, e che, per nobile che sia il partito a cui serve, e per ampio il suo sguardo, è pur sempre storio-

grafia di partito, una tra le altre, e non esente dalle angustie delle altre, onde la si vede sovente assumere a misura di tutte le epoche storiche le istituzioni politiche di uno stato e di un'epoca particolare e abbellire fantasticamente questa epoca e le altre che in qualche parte le somigliano, e imbruttire le altre, anzi rifiutarle, non scorgendo in esse raggio di libertà e di civiltà. La storiografia genuina non ha a suo principio particolari e transeunti istituzioni, ma l'idea della libertà, che non sarebbe né universale né idea se, finché c'è mondo e storia, non operasse in tutte le epoche e in tutte le parti della storia, ora in una guisa e ora in un'altra, ora tra minori e ora tra maggiori difficoltà, ora come regola e governo e ora come opposizione e ribellione, allo stesso modo che, fin quando c'è vita, si respira, nel chiuso e nell'aperto, in pianura e in montagna, faticosamente o gioiendo a pieni polmoni. Se una trattazione storiografica esclude da sé un fatto col pronunziarlo irrazionale e negativo, dimostra con ciò non l'irrazionalità e l'insufficienza di quel fatto, ma la sua propria irrazionalità e insufficienza, perché la sua ragione e potenza consiste nel ritrovare la ragione di ogni fatto e a ciascuno assegnare il posto ed ufficio nel dramma o nell'epos che si ha dinanzi e che è la storia.

Non ci si vorrà fare il torto d'immaginare che noi pensiamo che la storiografia, di cui qui si parla, poiché è di sua natura filosofica, sia stata fabbricata o aspetti di essere fabbricata dai filosofi specialisti, o, peggio ancora, dai professori di filosofia. Essa è stata sempre nel mondo, come spontanea produzione dello spirito umano, sempre che ha cercato d'intendere nel loro intrinseco, rimosso ogni velo di passione, le cose del mondo. Ed è dunque sparsa in tutte le memorie del genere umano, in tutti i libri, in quelli che si chiamano di storia e in altri che si chiamano diversamente; e filosofica, di perpetua e viva fi-

losofia, si ritrova sempre che si prenda ad analizzare la genesi logica delle sue affermazioni. Assai di frequente, anzi, i filosofi addottrinati e specializzati, i filosofi di mestiere, piú o meno prigionieri di astrattezze, nel mettere le mani nella storiografia, invece di promuoverla e perfezionarla, l'hanno resa vacua, discreditando la filosofia stessa. Certamente lo spirito che anima la filosofia del divenire e della dialettica la portava a fecondare la storiografia, a dar vigore alla giustificazione dell'accaduto, di ogni parte dell'accaduto, senza residui d'irrazionale, e all'interpretazione dei singoli fatti e accadimenti nel tutto di cui sono componenti necessarî; e nondimeno ciò è piuttosto rimasto in potenza, ossia in germe, che non sia trapassato in atto, o solo lentamente viene in questo trapassando, facendosi l'esigenza azione, e determinandosi l'accenno sommario in esecuzione ferma e precisa.

La maggiore consapevolezza che la storiografia è venuta acquistando dell'esser suo nel secolo decimonono, e quella di cui si potrà accrescere ancora, non segneranno, per altro, la fine totale della storiografia di partito, proprio per la ragione che questa, sotto nome e parvenza di storia, non è storia ma eccitante pratico, e come tale soddisfa bisogni diversi da quelli della conoscenza e risponde a situazioni diverse e s'indirizza altresí a cerchia solitamente assai diversa di ascoltatori e di lettori. Importa, dunque, conservare preciso il senso e il concetto della distinzione tra le due, ma non entrar nell'impegno di abolire quel che pure adempie a un particolare ufficio vitale e in certa misura sarà sempre necessario. Si può soltanto aspettare o sperare che il sempre migliore affinamento del senso storico e l'accrescimento della relativa cultura renderanno sempre piú volgare la cerchia a cui le storie di tendenza s'indirizzano, sfatando presso la gente colta il vario giuoco di allettamento e di atterrimento che esse eseguono col valersi delle immagini del passato.

Anche il concetto di educazione storica è stato ed è inteso tuttora in relazione alla storia di tendenza, come di una persuasione da esercitare a pro di questa o quella fede politica; e in veste di educatori del proprio popolo o dell'umanità intera si presentarono gli storici, di cui si è fatto ricordo, liberali, democratici, autoritarî, militaristici, nazionalistici o altro che fossero. I vecchi regimi assoluti provvedevano le loro scuole di libercoli storici edificanti; gli odierni consimili regimi li imitano e trovano anch'essi penne docili all'uopo: la qual cosa è di solito inefficace o efficace soltanto a foggiare o fanatici o ipocriti, e, in ogni caso, uomini di poca consistenza interiore, voltabili ad ogni vento. I regimi liberi non curano o disdegnano questa che si chiama, ma non è, educazione, ed a cui spetta il proprio nome di « addestramento », quale si pratica con cavalli, cani e altri animali [1]. La vera educazione storica cerca di svegliare e formare l'attitudine a intendere le situazioni reali, riportandole alla loro genesi e collocandole nelle loro relazioni: e insegna a leggere i libri degli storici, non per arredarne oziosamente la memoria, né drasticamente a stimolo dei nervi e ad esercizio dei muscoli, ma per procurarsi col loro mezzo l'orientamento nel mondo nel quale si vive e dove bisogna compiere la propria missione e il proprio dovere. È una vera vigilia d'armi, che non ammette né stupefacenti né inebrianti.

---

[1] « Il faut (diceva con candida inconsapevolezza Napoleone) tremper un peu les jeunes têtes des Grecs et des Romains: l'important est de diriger monarchiquement l'énergie des souvenirs, car voilà la seule histoire »; e certamente per lui non poteva esservene altra (v. CAULAINCOURT, *Mémoires*, II, 281).

V

Il carattere preparante e indeterminante della storiografia rispetto all'azione.

È chiaro dalle cose dette che il rapporto tra storiografia e attività pratica, tra conoscenza storica e azione, pone bensí un legame tra le due, ma non punto un legame causalistico e deterministico. L'azione ha a suo precedente un atto di conoscenza, la soluzione di una particolare difficoltà teorica, la rimozione di un velo dal volto del reale; ma, in quanto azione, sorge soltanto da un'ispirazione originale e personale, di qualità affatto pratica, di pratica genialità. Né si può dedurla teoricamente per mezzo del concetto di una « conoscenza del da fare », perché la conoscenza è sempre del fatto e non mai del da fare, e quello che si suol chiamare con tal nome, o è già un fare o è niente, vuota chiacchiera. Tanto l'azione, pur nella sua ideale corrispondenza con la visione storica che la precede e condiziona, è un atto nuovo e diverso, che essa offre materia di nuova e diversa visione storica. Può dirsi, dunque, che la storiografia, rispetto all'azione pratica, sia preparante ma indeterminante.

Quest'ultima parola richiama la teoria della poesia e dell'arte, nella quale si pone in modo simile il rapporto della contemplazione estetica col fare pratico, in quanto anch'essa, rinnovando e preparando l'anima col purificarla dalle passioni e ingentilirla, punto non la determina in alcun indirizzo particolare; ché, se cosí facesse, non sarebbe arte e poesia, ma rimarrebbe, o sarebbe ridiventata, pratica passionalità. In verità, il rapporto non è particolare della poesia o della storiografia, ma generale di ogni teoresi rispetto alla prassi. Per pervenire all'azione,

è certamente necessario che dal mondo della poesia si trapassi al mondo della storiografia, dal fantasma al giudizio; ma a questo trapasso deve seguirne un altro, che è piú storiografico, e pur tuttavia non prenderebbe la forma che prende senza quel precedente. Cosí la poesia nuova di un poeta, il quale ha stimato necessario per la sua formazione il lungo studio dell'antica poesia, ha sembiante tutto suo proprio, diverso, e talora quasi opposto, a quello dell'antica; e nondimeno si lega a lei, e senza quella relazione, senza quella precedente disciplina, non sarebbe quel che essa è [1].

Con questo ci si libera dall'obiezione che, poiché il conoscere storico non toglie né allevia l'obbligo di ciascuno di provvedere ai casi proprî, ossia alla deliberazione, determinazione ed esecuzione di ciò che debba o gli convenga fare, la storiografia è praticamente inutile, come inutile, secondo il medesimo obiettare volgare, sarebbe la poesia. Ma, d'altra parte, bisogna mettere nel dovuto risalto che l'utilità, di sopra affermata, della storiografia, consistente nella preparazione ideale del fare pratico, non ha niente da vedere con un'altra concezione, che è assai comune e sembra a prima vista fornita di solida ragione: cioè, che la conoscenza storiografica della realtà abbia a suo proprio fine di descrivere esattamente la situazione nella quale ci troviamo affinché si possano indicare, in conformità di essa, i modi di azione adatti a conservarla, a correggerla, a risanarla, a rafforzarla. In questa concezione, lo storico viene assimilato al medico, che fa la diagnosi di un organismo e, secondo i casi, detta le norme dell'igiene che è da credere possano mantenere il buon funzionamento di quell'organismo o le ricette di farmacia per tentare di discacciare da quell'organismo gli elementi patologici.

[1] Si veda quanto è detto sul proposito in *La poesia* [5] (Bari, 1953), IV, 1.

Tutto ciò andrebbe bene se l'opera della storia consistesse nella conservazione degli equilibrî sociali e nell'eliminare i fatti che li turbano. Ma poiché, per contrario, essa è perpetua creazione di nuova vita e formazione di equilibrî sempre nuovi, la figura del medico disconviene assai all'attore storico, del quale ogni azione è insieme conservazione e rivoluzione, costanza e cangiamento, conservazione che è punto di appoggio della rivoluzione, costanza che è punto di appoggio del cangiamento; e perciò ogni uomo politico, degno del nome, riunisce in sé questi due momenti, non giustapposti né coordinati ma l'uno reciprocamente sottomesso all'altro. Tutti: anche coloro che si sogliono distinguere e opporre come conservatori e rivoluzionarî, e ancorché si prendano nelle loro forme estreme e nei piú recisi loro contrasti; giacché quale conservatore non vuole innovare per conservare in modo piú sicuro, ossia diverso dal passato; e qual rivoluzionario non conserva istituzioni o attitudini che gli sono necessarie per l'opera sua, o non assoda via via quest'opera in istituti e attitudini, che egli vuol conservare? Certo, per effetto delle specificazioni nelle attitudini e nel lavoro sociale, anche il momento della pura conservazione degli equilibrî dà origine a specialisti e professionisti; ma gli specialisti e i professionisti, come è noto, non vengono chiamati politici sibbene amministratori o, piú in generale, tecnici, che vigilano e accomodano macchine, quali che queste siano, macchine economiche, sociali e statali o macchine fisiologiche, nel qual ultimo caso prendono il nome di « medici ». La confusione e la sostituzione dei politici coi tecnici; l'importanza e preponderanza risolutiva data a questi ultimi, agli « esperti », come li chiamano, in cose nelle quali si richiedono intuito, risolutezza ed ardimento, proprî dei politici; e l'inevitabile effetto di questo scambio, che è l'astrattezza dei provvedimenti adottati o, nei pericolosi

indugi, il lasciare andare alla deriva gli affari, sono stati notati piú volte nella storia recente dei popoli come indizî di scemata vitalità mentale e politica.

Dell'atteggiamento del tecnico, o del medico, verso la realtà storica, e della conseguente unilaterale e fallace visione storica e pratica inconcludenza, l'esempio piú efficace che qui soccorra, anche perché piú presente al ricordo di tutti per la molta notorietà dell'opera sua, è quello del Taine, filosofo, letterato, storico e consigliere di alta politica, fondata sulla storia.

Forse è giunto il tempo che, dissipato quanto avanza della nuvola in cui l'ammirazione dei contemporanei e connazionali avvolse la persona del Taine come di originale e profondo e vigoroso pensatore, si scorga in modo evidente che egli non fece progredire il metodo critico in nessuno dei campi di studio da lui toccati, non raffermò nessuna verità già ritrovata, non ne trovò di nuove, non seminò nuovi germi, e in questa vece congegnò e mandò in giro non pochi paradossi e paralogismi. Conclusione malinconica, e anche spiacevole a formulare quando si consideri la nobiltà dell'uomo e l'assidua sua fatica; ma che non è poi dissimile da quella a cui si suol pervenire dopo avere esaminato l'opera copiosa e macchinosa di stimabili personaggi che si erano consacrati all'arte e alla poesia, la quale non volle per niun conto saper di loro, nonostante che per sforzarla uscissero in istravaganze di originalità. Il Taine non fu mai trasportato nei suoi lavori dal fresco afflato della verità, ma spinto innanzi dalla tirannia di un idolo che egli chiamava la « Scienza » e che gli si atteggiava nella figura del medico, particolarmente dell'alienista e ginecologo che studia e s'industria di curare le femmine isteriche e folli della Salpêtrière, da lui un tempo frequentata; e il mondo tutto gli si configurò in una sorta di Salpêtrière, e l'uomo in un « fou » e in un « malade »,

sano solo per un caso fortuito, in un « gorille féroce et lubrique », che la civiltà non educa intrinsecamente, ma può solo mitigare e con ciò infiacchire. Scrisse di filosofia dispacciandosi sin dalle prime mosse, col gesto di chi scacci una mosca, del Kant e della sintesi a priori, ossia dello spirito della filosofia moderna; lesse lo Hegel e si professò hegeliano, senza sospettare che lo Hegel è un kantiano il quale approfondisce il Kant e che l'Idea hegeliana è una forma ulteriore della sintesi a priori e della dialettica che questa portava in sé: onde lo Hegel gli piacque nell'estrinseco e lo combinò col Condillac; la percezione era per lui un'« allucination vraie », che per accidente trova riscontro in una realtà esterna. Immaginò di applicare alla filosofia il metodo sperimentale e alla storia il metodo classificatorio delle scienze naturali, alla storia che, a suo dire, cominciava appena con lui a porre le prime basi [1]; e, poiché quell'applicazione era praticamente impossibile e resisteva ai suoi sforzi, come ha resistito e resisterà sempre agli sforzi simili di qualsiasi altro, non poté se non introdurre, nei problemi filosofici e storici, un presupposto metafisico, di fattura naturalistica; e dipinse quadri fantastici di una pretesa realtà storica, che sarebbe effetto di ambiente geografico, di razza, di circostanze o momenti, di « facultés maîtresses » e di altre entità mitologiche, e che dovrebbe rimanere immobile e immutabile, e non si sa come e perché si metta in moto e cangi: un groviglio di scorrettezze logiche, nelle quali egli si adagiava, non reso dubitoso e non travagliato da spirito autocritico. Sebbene nella sua prima età letteraria fosse soltanto uno storico e critico della poesia e dell'arte, arte e poesia identificò con la tipizzazione che si fa nella classificatoria delle scienze naturali, e la storia della poesia e

[1] *Correspond.*, IV, 130.

dell'arte identificò con quella dei sentimenti e degli atti pratici, ponendo a segno finale della sua *Histoire de la littérature anglaise* il raggiungimento di una « définition générale de l'esprit anglais », e anche la vita pratica e morale convertí in una sequela di schemi psicologici e piú spesso fisiologici e patologici. Fu detto da un suo critico francese che egli, che pur tanto scrisse di storia letteraria, non aveva mai compreso che cosa fosse un verso; e veramente non ebbe mai alcun sentore della poeticità della poesia. Riverito nelle aule accademiche, ammirato dai giornalisti che non lo intendevano ma riecheggiavano le sue formule, egli provocò, — cosí enormi erano le cose che in fatto d'arte diceva, — alla ribellione e alla irriverenza artisti come Henri Becque. In verità, piuttosto che alla storia del pensiero, della filosofia, della critica, della storiografia, il Taine appartiene a quella delle tendenze e mode culturali, come rappresentante spiccato del fanatismo per le scienze naturali, e in particolare per la medicina, che, dopo il 1850, riempí un buon quarantennio della vita europea, accompagnato dagli inani sforzi di riplasmare su quel modello tutta la cultura. Alla filosofia « sperimentale » e alla storiografia abbassata al grado della botanica e della zoologia, formò riscontro l'ideale, parimente assurdo, del « romanzo sperimentale », al Taine Emilio Zola: due anime e due menti assai simili, e due assai simili stili d'arte, che hanno la possanza ma anche il congegno, l'andamento e il monotono rumorio di un macchinario, privi come sono di morbidezza e di abbandono.

Il Taine, come il Renan e altri scrittori francesi, fu dal pungolo dei dolorosi avvenimenti del 1870-71 richiamato al senso di responsabilità e al dovere di cittadino. Ma la stortura dei suoi concetti storici e politici poneva un ostacolo insuperabile a qualunque cosa avesse voluto operare in servigio della patria. La famosa prefazione del

1875 alle sue *Origines de la France contemporaine* merita certamente di restar famosa, ma unicamente come ingenua confessione di nullismo politico. Egli ricordava che, nel 1849, elettore a ventun anno, doveva nominare quindici o venti deputati e per di piú scegliere tra diverse dottrine politiche, repubblica e monarchia, democrazia e conservatorismo, socialismo e bonapartismo. Come fare? Il motivo, che valeva per gli altri, non valeva per lui: egli voleva votare secondo conoscenza e non già « d'après ses préférences ». Come a dire: prender moglie secondo conoscenza, rifuggendo dalle inclinazioni e preferenze: che non è certo un modo di risolversi mai a prender moglie. Cosicché guardava tra meravigliato, scandalizzato e curioso i suoi concittadini di Francia che, non ostante la sua inibizione, non ostante quella sua obiezione preliminare, che gli sembrava cosí forte di evidenza, cosí perentoria, andavano a votare: « dix millions d'ignorances ne font pas un savoir ». E nondimeno il torto era suo e non di coloro che votavano seguendo ciascuno le proprie preferenze, perché quelle preferenze erano in atto i desiderî, gli impulsi, i bisogni, e sia pure le immaginazioni e le illusioni, delle quali cose tutte si compone l'intreccio delle azioni e la storia dell'umanità e da cui vengono fuori le nuove forme della vita e altresí gli errori, che sono fecondi; laddove dalle sue astrazioni non nasceva nulla, e la sua risoluzione pratica, che si era sospesa da sé, aspettando il dettato della scienza, era condannata a restare sospesa in perpetuo, non potendo la scienza dare responso a una domanda che non è un problema di scienza ma, appunto, di risoluzione pratica.

Scarsamente autocritico, come già si è notato, il Taine non criticò la domanda che si era fatta; e, tessendo sui presupposti che aveva dommaticamente assunti il filo dei suoi raziocinî, giunse al convincimento che la forma so-

ciale e politica, in cui un popolo può « entrer et rester », è determinata dal suo carattere e dal suo passato e deve modellarsi, « jusque dans ses moindres traits, aux traits vivants auxquels on l'applique », e che perciò, per scegliere la costituzione conveniente alla Francia, bisogna conoscere la realtà della Francia contemporanea, e, poiché lo stato presente è conseguenza della storia passata, indagare come esso si è formato. La qual cosa, per essere eseguita scientificamente, deve essere condotta « en naturaliste », con perfetta oggettività e indifferenza, né piú né meno che « devant les métamorphoses d'un insecte »: proprio al contrario, come sappiamo, del metodo che si tiene dagli storici veri, i quali, partecipando in quanto uomini di partito alla storia, in questa stessa passione attingono la forza mentale per intenderla col superare la prima passione, e, intendendola, continuano appassionatamente a farla. L'operazione storiografica, che il Taine si proponeva di eseguire, era a vuoto, come vuoto era il fine che prefiggeva all'uomo politico, da lui vagheggiato: « diminuer ou du moins ne pas augmenter la somme totale, actuelle et future, de la souffrance humaine » [1]; quasi che il dolore sia un masso di cui si possa quantitativamente misurare la grandezza, e quasiché l'uomo non sia sempre pronto ad affrontare qualsiasi dolore per una conquista d'amore. Per procacciarsi l'illusione che questo vuoto non fosse vuoto, il Taine

[1] Si veda una sua lettera al Lemaître, in *Corresp.*, IV, 236. Il discepolo del Taine, Paul Bourget, anche lui mettendosi a fronte delle condizioni attuali della Francia, « se considérait — è stato detto testé all'Accademia di Francia da colui che è succeduto al suo posto — comme un médecin qui étudie un corps de malade et qui veut établir d'abord un diagnostic perspicace. Si le corps avait été bien portant, il n'aurait pas eu besoin de s'occuper de lui, mais devant les maux qui assaillent de toutes parts ce grand individu social, tourmenté par la fièvre et ne sachant où trouver le repos, il s'efforçait désespérément de remonter aux sources des souffrances et de leur chercher un remède ».

ne rimandava l'adempimento all'azione di lunghe fatiche che avrebbero prodotto il loro effetto in un lontano avvenire. Il libro, a cui egli lavorava al fine di prescrivere il rimedio alla Francia malata, doveva essere, a suo senso, « une consultation de médecins »; ci vorrà tempo (diceva) perché il malato accetti quei consigli medici, si avranno imprudenze e ricadute, e, anzitutto, i medici dovranno mettersi d'accordo tra di loro; ma finiranno per mettersi d'accordo, perché le scienze morali hanno finalmente abbandonato il metodo a priori, e dall'Accademia delle scienze morali, unita a quella delle iscrizioni, le nozioni politiche discenderanno nelle università e nel pubblico pensante, come le nozioni dell'elettricità dall'Accademia delle scienze; e, forse, quelle nozioni politiche, tra un secolo, passeranno nelle Camere e nel governo, e la politica sarà tutta scientifica come la chirurgia e la medicina [1].

Ispirata a questi propositi, la storia che il Taine costruisce dell'antico regime, della rivoluzione e dell'Impero vuol essere essenzialmente la storia di una malattia, di quella malattia che egli chiamò l'« esprit classique », del razionalismo o illuminismo; e non è il caso di farne qui l'esposizione e la critica per mostrare come, concepito in aspetto di malattia il razionalismo, che per un verso è una perpetua forma dello spirito umano e una sua forza necessaria, e, per un altro, ha dato il nome a un'epoca grandemente vigorosa ed efficace della vita europea, è impossibile piú intendere la storia della civiltà nel suo svolgimento, la storia dei secoli che precedono il decimottavo e la storia del secolo che lo seguí. La critica della interpretazione data dal Taine della Rivoluzione francese è stata piú volte fatta e non giova tornarvi sopra. Qui importa vedere a quali risultati pratici egli mise capo, dopo cosí

---

[1] V. una lettera del 1878, in *Correspond.*, IV, 45-46

lunga e faticosa investigazione nei documenti di quella storia.

Qualcosa ne è detto nella prefazione dell'editore all'ultimo volume del libro non compiuto. Era naturale che il suo modo d'intendere la relazione fra teoria e pratica, storia e vita politica, suscitasse aspettazione di pratiche norme da lui dettate, e che a lui (come per un altro verso abbiamo veduto che avveniva in Germania al Ranke) ci si rivolgesse per pareri su questa o quella situazione, circa questa o quella riforma. Ma il povero Taine si sottraeva a consimili richieste e sollecitazioni, facendo bensí molto onore alla propria modestia, ma anche facendo fare un'assai magra figura alla « Scienza », alla quale aveva attribuito una virtú che non possedeva. « Je ne suis qu'un médecin consultant — si schermiva: — sur cette question spéciale je n'ai pas de détails suffisants; je ne suis pas assez au courant des circonstances qui varient au jour le jour. » E, riconoscendo che non c'era principio generale da cui si potesse dedurre una serie di riforme, si restringeva a raccomandare di non cercare le soluzioni semplici, di procedere tastando, contemperando, accettando l'irregolare e l'incompiuto [1]. Saggia raccomandazione, ma o troppo generica o troppo particolare e unilaterale e rientrante nel caso di un metodo preferito a un altro, di un partito preferito ad altro partito, in una di quelle « préférences », dalle quali egli aveva voluto fuggire lontano stimandole illecite e pericolose: insomma, dichiarazione di fallimento della storia-diagnosi e della politica-farmacopea, che egli aveva asserita e per la quale si era vanamente affaticato.

---

[1] V. vol. VI, pp. XIII-XIV.

VI

La necessità della conoscenza storica per l'azione.

Per rendersi ben chiara la necessità del legame dell'azione con la conoscenza storica giova osservarla dapprima nella storia della filosofia e della scienza, nel farsi delle nuove dottrine che ampliano e arricchiscono la mente. Ciò non ha certamente luogo, quando si sia spezzato e lasciato cadere il filo del pensiero precedente, delle precedenti indagini e cognizioni. In effetto, la critica delle nuove dottrine che vengono proposte si esercita col ricercare e determinare il punto a cui l'indagine era fin allora pervenuta, ed esaminare se e quali avanzamenti la nuova dottrina proposta è riuscita a compiere. Legge inesorabile, che invano s'industriano e si sforzano di eludere e di scuotere quei candidi e inesperti che credono di poter rompere la catena della storia, e, saltandovi o innalzandovisi sopra, abbracciarsi di lancio con la bella Verità, che starebbe là ad aspettarli quali eletti e predestinati; o piuttosto quei fatui che lasciano dominare nei loro animi sull'amor del vero la vanagloria del parlare e dello scrivere e del mettersi in bella mostra. Ma la critica, mantenendo salda la legge, li costringe o a passare sotto il suo giogo o ad allontanarsi dai campi della scienza per altri piú a loro confacevoli. Il culto e il vanto dell'originalità, fondata o assicurata sull'ignoranza storica, offerse argomento a un noto epigramma del Goethe che, traducendo in termini esatti la professione di fede di uno di cotesti vantatori della propria purezza, gli consigliava di chiamarsi piú semplicemente « ein Dumm auf eigner Hand », uno sciocco di prima mano.

Vi sono rami di produzione letteraria o libraria che si dica, i quali sembrano condannati all'inferiorità e ad aggirarsi in una sorta di « demimonde » scientifico appunto per il difetto di legame con le indagini e i ritrovati anteriori nella materia che essi prendono a maneggiare: caso tipico, la cosiddetta « Sociologia ». Altri per la qualità e attraenza della loro materia richiamano di preferenza gli amori dei dilettanti, ignari di storia delle dottrine, com'è il caso dell'Estetica, la quale, trattando della bellezza, par che inviti a mettervi bocca i medesimi che sarebbero presi di timidezza se dovessero discettare, per esempio, di Logica, quantunque, checché immaginino, l'Estetica non sia punto piú agevole di quella. Salvo che in qualche speciale cerchia di cultura, come in Germania tra il sette e l'ottocento, e in Italia tra il cinque e seicento e poi in tempi recenti, le trattazioni di Estetica non formano catena viva e progressiva, e cascano ammucchiandosi l'una sull'altra, senza che alcuno, tranne forse colui che ha speso il suo tempo nel lavorarle, vi abbia preso piacere. Deplorevole, in tal riguardo, è soprattutto l'estetica francese, copiosa di opere delle quali ciascuna comincia il lavoro da capo sopra un terreno che il non-sapere ha reso sgombro e che perciò è creduto vergine e trattato come tale.

Vero è che talvolta si ode dire che l'ignoranza dei precedenti storici è stata una buona ventura, una « felix culpa », perché ha fatto sí che si guardasse l'oggetto con occhio fresco e se ne scorgessero aspetti prima non osservati. « Saepius — scrisse una volta il Leibniz — aliquid novi invenit qui artem non intelligit. Irrumpit enim per portam viamque aliis non tritam aliamque rerum faciem invenit. Omnia nova miratur, in ea inquirit, quae aliis quasi comperta praetervolant. » Ma qui, se ben si avverte, ciò che si approva e si ammira non è già l'ignoranza ma la spregiudicatezza e libertà mentale, la quale non sta in

alcun rapporto di dipendenza dall'ignoranza, e può e deve unirsi e va unita con la conoscenza storica dei precedenti; né, d'altra parte, è da credere che l'ignaro dell'arte, l'ignorante in materia, che scopra davvero cose nuove, sia poi tanto ignorante quanto si tiene e pare, perché molte sono le vie e le guise con cui è dato ad una mente perspicace, a un ingegno ben dotato di apprendere quel che importa della situazione storica delle cose, e, come si dice, di orientarsi.

Tal'altra volta si oppone, come istanza di fatto, che una spiccata diversità di attitudini e di opere divide gli storici della scienza dai pensatori originali; nel qual caso è da stare bene attenti che per storie della scienza non s'intendano cronache o esposizioni materiali delle dottrine, o anche trattazioni accurate bensí e intelligenti ma piú o meno passive e poco stringenti e conclusive, e, d'altra parte, che non si creda assenza o deficienza di carattere storico il modo sovente non esplicito ma implicito onde un pensatore si congiunge ai suoi predecessori. Certo, un pensatore originale non potrebbe rispondere alle effettive esigenze della vita della scienza, della scienza nel suo momento storico, se non conoscesse e intendesse il carattere e perciò la genesi di esse: nessun pensatore originale si dimostra stravagante e stonato. La verità che egli afferma è sempre tutt'insieme affermazione di una situazione storica [1].

Del pari che alla vita della scienza, la cultura storica è necessaria alla vita morale e politica, nella quale la sua assenza o deficienza è seguita da un impoverimento, da un inclinare all'inazione, da un lasciarsi schiacciare dall'immaginazione del trascendente, conforme a quel che si osserva in certe tendenze di alcuni popoli dell'Oriente, che

[1] Si vedano *Ultimi saggi* [3], Bari, 1963, pp. 269-70.

perciò proverbialmente, e semplificando, suole esser considerato, per questa parte, l'antitesi dell'Occidente [1].

Cosí il riformatore e l'apostolo di vita morale come l'uomo di stato conoscono e comprendono il loro tempo, la maturità dei tempi, e da tale intima comprensione nasce la loro azione. E neppure a essi è necessario che la conoscenza del tempo loro stia nella mente in forma di un ordinato processo critico, di una dotta e metodica informazione, bastando che, in quanto formano la classe dirigente del popolo al quale appartengono, abbiano comunque raccolto le conclusioni necessarie a preparare l'opera loro. E illusoria è, anche in questo caso, la credenza che alte e mirabili cose sia dato compiere con chiusi occhi a chi, ignorando la realtà che ha dinanzi, possa perciò comportarsi con maggiore coraggio o con minore pietà, cangiando e abbattendo a furia. E illusorio è il timore che la coscienza del passato tolga animo alle cose nuove, laddove tanto piú energicamente si conosce un passato e

---

[1] C'è una famosa lettera, che fu pubblicata dal Layard nella sua opera su *Ninive e Babilonia* (Londra, 1853), di un cadí o giudice turco a un viaggiatore inglese che gli aveva domandato alcune notizie statistiche e storiche del luogo dove colui dimorava, una lettera in cui il sentimento di pieno disinteresse verso la storia è espresso in modo cosí ingenuo da toccare l'umorismo: tanto che penso debba riuscire gradevole leggerne almeno il principio, che è questo: « Ciò che voi mi domandate, è tutt'insieme difficile e inutile. Quantunque io abbia passato la mia vita in questo luogo, non ho mai contato le case né mi sono informato del numero degli abitanti; e quanto a ciò che una persona carica sui suoi muli e un'altra stiva nel fondo della sua barca, non è affare che mi riguardi. Ma, soprattutto, per quel che concerne la storia precedente di questa città, solo Dio sa l'ammontare del fango e della bruttura che gl'infedeli debbono avere mangiato prima che venisse la spada dell'Islam. Sarebbe senza profitto per noi di fare ricerca di ciò. O anima mia! O mio dolce agnello! Non andare alla ricerca di cose che non ti riguardano. Tu venisti fra noi e fosti il benvenuto; va' in pace ». La lettera termina: « O amico mio! Se vuoi essere felice, di': Non c'è altro Dio che Dio! Non fare il male, e cosí non temerai né uomo né morte: perché, certamente, la tua ora verrà! ».

tanto piú energico sorge l'impeto di andare oltre di esso, progredendo. Quella conoscenza è vita e la vita invoca la vita.

La cultura storica ha il fine di serbare viva la coscienza che la società umana ha del proprio passato, cioè del suo presente, cioè di sé stessa, di fornirle quel che le occorre sempre per le vie da scegliere, di tenere pronto quanto per questa parte potrà giovarle in avvenire. In questo alto suo pregio morale e politico si fonda lo zelo di promuoverla e di accrescerla, la gelosa cura di preservarla incontaminata, e, insieme con ciò, il biasimo severo che s'infligge a chi la deprime, la distorce e la corrompe.

VII

Due postille.

L'affermazione della razionalità di ogni accaduto, che abbiamo intesa in modo piú radicale che non avvenisse nella filosofia hegeliana, dimostrando che sempre il cosiddetto irrazionale, se lo si consideri positivamente, si discopre necessità di un certo ordine particolare, rende opportuno di rammentare una falsa illazione che si suol trarre da questa sentenza e che oscilla tra la storditezza e il consaputo sofisma, toccando i varî gradi tra i due estremi.

Basta a illustrarla un unico esempio, preso da quel che accadde in Russia, imperante Nicola I, quando cominciò a introdursi colà, in quei poco preparati e poco critici intelletti, la filosofia hegeliana. Allora parecchi degli intellettuali, che pure avevano nutrito spiriti rivoluzionarî e cospirato coi decabristi, si dettero a ragionare cosí: « Tutto ciò che esiste è razionale. Ma il dispotismo

di Nicola I esiste. Dunque, dobbiamo conciliarci con esso ». Detto fatto, o detto e tentato.

La nullità di questo stravagante sillogismo è prestamente dimostrata dal potersi dire del pari: « Tutto ciò che esiste è razionale. Ma l'odio e lo spirito di ribellione contro il dispotismo di Nicola I esistono. Dunque, non bisogna conciliarsi con Nicola I ». Con che, praticamente, si resta al punto di prima.

Il sofisma sta nel prendere la parola « razionale » in due sensi: di « ciò che ha la sua ragion d'essere », e di « ciò che a ciascuno di noi, nelle condizioni determinate in cui è posto, la coscienza morale comanda di fare ». Nel primo senso, razionale è tanto il dispotismo di Nicola I quanto l'azione del rivoluzionario; e se, cosí indagando, e pensando, si è venuto a intendere nelle sue ragioni l'esistente, cioè la storia, non si è mosso alcun passo verso l'azione e non si è entrati nella sfera in cui regina è la coscienza morale. Nel secondo senso, equivocando cioè col primo e ragionando con una « quaternio terminorum », si è assunto un atteggiamento pratico non fondato sull'unica voce della coscienza morale; o, se mai questa voce ha avuto forza in colui che cosí parla, viene da lui falsamente presentata come una semplice adesione teorica: confusione e storditezza questa, sofisma in frode della moralità l'altro. Bisogna generalmente diffidare di coloro che, invece di addurre delle loro azioni e del loro comportamento una ragione intrinseca e morale, si appellano alla cosí detta « necessità storica », che troppo spesso, come sappiamo, è la necessità del comodo proprio.

Anche quel che si è detto della storiografia di partito merita un'aggiunta. Una pseudostoriografia di questo nome si ha altresí in quella parte del pensiero storico che è la critica e la storia della filosofia, ossia (poiché questa critica e storia fanno solitamente un corpo didascalico a sé,

che si chiama senz'altro la « filosofia ») si ha una pseudo-filosofia di carattere tendenzioso. Alla quale non neghiamo quel diritto di esistere che non abbiamo negato a tutta la restante pseudostoriografia civile, politica, economica, letteraria, e via discorrendo; ma vogliamo che sia giudicata per quel che è e tenuta ben chiusa nella cerchia sua. Si può impedire ai deboli di mente e agli irriflessivi di lasciarsi eccitare verso questo o quell'oggetto in nome di pretese verità filosofiche, tali solo di nome e, in verità, maschere di quegli interessi pratici stessi? E si può impedire a gente abile di abusare di sentenze filosofiche e di congegnarne altre di filosofico suono al fine anzidetto, con intento di solito non lodevole, ma talvolta anche, in certi frangenti, con buona intenzione, appigliandosi ad esse come ad espedienti che sono, in mancanza di altri, opportuni a stornare un maggior male con un male minore, cioè con un relativo bene?

Questa eventuale rassegnazione innanzi al volgo, che è l'eterno volgo insanabile, e questa tolleranza nelle rare occasioni in cui la coscienza morale ci ammonisce di non intervenire a dissipare il giuoco che l'immaginazione ha tessuto, richiedono il correttivo della piú energica e radicale intolleranza verso le pseudofilosofie, che macchiano la purezza e fiaccano l'universalità dei principî e delle categorie del giudizio col piegarli a tendenze pratiche o a queste conferire mentito aspetto di principî e di categorie dello spirito. Tanto piú bisogna mantenere ed esercitare questa rigida intolleranza in quanto la grande filosofia germanica post-kantiana fu venata di tendenze politiche, e nell'altra che la seguí della scuola hegeliana, dopo il 1840, tali tendenze predominarono e le parti filosofiche caddero via disseccate, giungendosi fino alle Bibbie e ai Corani dei Nietzsche e dei Marx, alle escatologie degli slavofili, e, via via e giú giú, alle impudicizie degli odierni

filosofi del razzismo [1]. Altresí nella nostra Italia un irrazionalistico idealismo ha enunciato teorie dello stato, della morale, della religione, inette senza dubbio a dar luce alla storia, ma che riescono, o si argomentano di riuscire, gradite agli uomini del potere, ai quali somministrano filosofiche adulazioni. Nelle pagine di cotesti idealisti dell'asservimento persino il bonario « Stato etico » dei vecchi dottrinarî tedeschi ha preso un truce volto brigantesco. Ma tal sia di loro, e questa avvertenza basti.

E non sarà superfluo, poiché è occorso di mentovare ancora una volta il Marx, ribadire che la storiografia odierna, non solo deve scuotere la soggezione, in cui molta parte di essa è caduta verso il materialismo storico o economismo, ma purificarsi accuratamente di quanto, pertinente a quella dottrina, è penetrato nella sua linfa e nel suo sangue, anche di ciò che a prima vista sembra a un dipresso accettabile ma che, in realtà, ha la medesima natura di tutto il resto e contiene il medesimo « virus » anticonoscitivo e stupefacente, per non dire istupidente. Non ci vuole di certo grande sforzo a rigettare la deduzione dell'arte e della poesia, o anche della filosofia, dal determinismo della « sottostruttura » economica; ma assai maggiore ce ne vuole, assai maggiore oculatezza e avvedimento, per disfarsi della concezione che la storia proceda secondo le cosiddette classi economiche e i loro interessi e i loro contrasti e le loro lotte. Non che s'intenda disconoscere le divisioni e contrapposizioni di questa sorta, sebbene esse sieno nella realtà assai meno semplicistiche e meno rigide e meno costanti di come si suole presentarle in quella dottrina tendenziosa; senonché non solo la morale, ma la politica stessa torna affatto inintelligibile se non si risalga al concetto di una « classe non classe », di una « classe

---

[1] Su questo proposito, v. *Ultimi saggi* [3], pp. 244-50.

generale », che fonda, regge e governa lo Stato. Si dirà che anche questo è un interesse utilitario ed economico, e non già per sé stesso etico e morale; al che si può consentire, ma distinguendolo dagli altri interessi economici particolari agli individui o ai loro varî aggruppamenti e considerandolo come tale che è comune a tutti: al modo stesso che tra coloro che riempiono una nave, oltre i varî e cozzanti loro interessi, ce n'è uno in cui tutti convengono, che è di navigare e di non affondare. Anche quando, come si suol dire appassionatamente ed enfaticamente, lo Stato viene nelle mani di una clientela o di una banda, anche in questo caso estremo la classe dirigente non sarà, per la contradizione che nol consente, una classe affatto particolare, e, superando la propria particolarità nell'atto stesso in cui si fa padrona dello Stato, sarà costretta a esercitare e celebrare una tal quale giustizia: almeno quella giustizia che don Chisciotte vedeva con meraviglia osservarsi e praticarsi tra i briganti di Roque Guinart tra i quali era capitato.

Del resto, l'ideologia marxistica è un caso dei più cospicui, o il più cospicuo ai giorni nostri, ma sempre un caso particolare della tendenza, che sempre opera, a introdurre nella storiografia concetti di origine passionale, e perciò concetti non genuini, nati nelle lotte economiche e politiche, morali e religiose e in loro servigio, ma inetti e confusionarî o sofistici trasportati che sieno nel campo teorico. Donde la necessità di venir pazientemente ricercando e discacciando questi enti d'immaginazione, che malamente esercitano le parti di criterî dell'interpretazione e del giudizio [1].

---

[1] Come saggi di cotesto necessario lavoro di eliminazione, si veda il mio scritto sul falso concetto storiografico di « borghese », (in *Etica e politica* [4], Bari, 1956, pp. 328-46), e una memoria ora pubblicata di V. Travaglini, *Il concetto di capitalismo* (Padova, 1937).

STORIOGRAFIA E MORALE

I

Il giudizio morale nella storiografia.

Nella vita sociale si suol di continuo discernere gli individui in buoni e cattivi, con diverse gradazioni nella bontà e nella cattiveria fino al punto di quasi indifferenza del mediocre, né buono né cattivo. Ciascuno, per la parte che gli tocca, fa di coteste scelte e di coteste classificazioni; e in taluni casi, quanto si tratta di uomini largamente noti nella vita sociale, si ha un certo accordo generale o di pubblica opinione nel giudizio che li riguarda.

Pure, siffatti giudizî o creduti giudizî, presi a considerare da vicino, non si dimostrano altrettanto certi quanto si aspetterebbe dalla forma recisa con cui sono di solito pronunziati. In verità peccano tutti nel fondamento, nella supposta possibilità di distinguere davvero, non già il bene e il male, che sempre nettamente si distinguono ed oppongono, ma l'uomo buono dall'uomo non buono. A questa seconda distinzione contrasta la comune sentenza e la comune coscienza, che ben sa che ogni creatura umana è buona e cattiva insieme: nesso di contrarî, sempre riconosciuto dagli uomini di piú intemerata vita morale ed espresso da poeti cosí nobili come l'Alfieri, che sentiva nel-

l'esser suo accanto al gigante il nano e si stimava ora Achille ed or Tersite. In mezzo al giudicare che si suole, impetuoso e chiassoso, si ode il murmure dell'ammonimento di Gesú, che « chi giudica sarà giudicato », e all'uomo uso a ripiegarsi su sé stesso la parola si spegne sulle labbra.

La ragione onde tuttavia cotesti pseudogiudizî sono sempre e da tutti foggiati e pronunziati e di essi non si sa far di meno, la giustificazione che loro spetta, si trova anche qui non nell'opera della mente pensante ma nella necessità pratica che si procura, per mezzo di quelle scelte e classificazioni, punti di orientamento e di appoggio per l'azione che inizia. Si formano cosí, sopra dati di esperienza, quei concetti che già conosciamo, del probabile, dei quali se nullo è il valore speculativo, quotidiano è l'uso pratico. Sull'esperienza che se ne è avuta, il tal uomo è giudicato cosí fatto da potersene a pieno fidare, e il tal altro da doverne diffidare; e verso l'uno e verso l'altro si assume e si osserva, conformemente a queste qualificazioni, un contegno diverso. Ciò non toglie che, eventualmente, l'uomo fido si provi nel fatto infido, sia che l'esperienza che se ne aveva fosse insufficiente a stabilire quella qualificazione, sia che, nel tempo corso nel mezzo, colui abbia cangiato animo; e, per contrario, che l'uomo sospettato infido sfati i nostri sospetti e renda superflua, e a noi stessi quasi ridicola, l'armatura che avevamo indossata per proteggerci dalle immaginate sue insidie. Ma, intanto, bisognava agire, e nella logica e necessaria ignoranza delle forze con le quali la nostra azione si sarebbe scontrata e che, anzi, essa avrebbe con vario effetto eccitate, non c'era da far altro che attenersi al probabile, conferire realtà e durevolezza ai caratteri, osservati o immaginati che sieno, degli individui, e assegnare a ciascuno la legge a cui è da credere che obbedirà. Anche le leggi delle cose che si suol denominare naturali procurano talvolta simili decezioni, che si

fanno piú frequenti via via che si sale a fatti piú complessi e piú spiccatamente individualizzati nell'ordine della realtà, come sono quelli dell'uomo e delle società umane.

Il sentimento che sorge nei singoli della falsità e ingiustizia di talune qualificazioni che li colpiscono, e altresí l'indignazione che talora essi fingono per coprire il loro fare, prende sovente la forma di un patetico appello a quello che l'avvenire piú o meno prossimo dimostrerà, e, nel caso di uomini e di cose di maggiore e di pubblico interesse, di un appello alla storia. La storia dovrebbe essere la grande Corte di cassazione, che rivedrebbe tutti i giudizî turbati dalle passioni e dagli errori degli uomini e li correggerebbe, sentenziando definitivamente come in un giudizio universale e separando gli eletti dai reprobi. *Die Weltgeschichte, das Weltgericht*: la storia del mondo, giudizio del mondo.

Ma l'avvenire o la storia non può togliere sopra di sé questo carico, peggio che schiacciante per il suo peso, intrinsecamente assurdo ed ineseguibile. Anzitutto, in linea di fatto, non è vero che nella storia tacciano le passioni, giacché quelle dei contemporanei vi si propagano in qualche modo e ad esse si aggiungono le altre dei posteri; e, in linea di diritto, le passioni possono essere sempre, e sempre sono in ogni tempo, rimosse dalla mente, che esercita per proprio istituto quest'ufficio di superare le passioni nella verità. Ma il punto essenziale è che, per eseguire quel che si spera e si aspetta dalla storiografia, si dovrebbe abbandonare il terreno del probabile, dove soltanto quei giudizî attecchiscono e fioriscono. Si dice, al fine della revisione invocata, che la storiografia avrà in avvenire notizie e documenti che i contemporanei non conobbero; e anche questo non è esatto, perché, se i posteri dispongono a volte di testimonianze e documenti nuovi, non dispongono di altri che i contemporanei avevano familiari; ma,

vecchi o nuovi che siano, piú scarsi o piú abbondanti, né gli uni né gli altri si prestano ad essere mai convertiti in interiore certezza. Non è necessario insistere su questo punto già chiarito, che d'altronde è ad abbondanza comprovato ed esemplificato dalle controversie che si sono agitate e si agitano ancora senza speranza di composizione sui veri caratteri di tanti personaggi storici e sulle vere intenzioni che li mossero (per esempio, di Riccardo III o di Maria Stuarda, del Ferruccio o del Maramaldo, del Danton o del Robespierre), sempre che si crede di potere riproporsi e risolvere storicamente ossia teoricamente le domande di carattere pratico che i contemporanei furono costretti a porsi e a risolvere in un modo o nell'altro circa l'assegnamento che su quei personaggi poteva farsi nelle azioni da condurre. Consimili processi la Chiesa cattolica istituisce concludendoli con la sentenza di beatificazione e di santificazione, ma unicamente perché, ai suoi fini, le giova concluderli cosí, fondandosi per altro non solo sulle sempre incerte attestazioni umane ma sui segni divini che sarebbero i miracoli operati dai candidati (sebbene anche questi, in ultima analisi, siano attestati unicamente dai detti della gente, e di assai povera gente umana).

Già troppo la contrapposizione di buoni e cattivi ci dà fatica e travaglio nella pratica e per la pratica, da desiderare di continuarla o di ripigliarla con nuova lena nella considerazione storica. Alla storiografia si giunge solo dopo che si è deposto quel fardello che stranamente le si vorrebbe invece rimettere aggravato sulle spalle; ed essa si muove, libera cosí dalle sicure e pur fragili fiducie come dai sospetti, dagli accorgimenti e dalle cautele che le lotte della vita ingenerano, in altro aere, cercando altro.

Perché, se neppure alla coscienza del singolo, nell'esame che fa di sé stesso, è dato risolvere il quesito, che non è quesito, se egli sia o sia stato buono o cattivo, — salvo che,

perseguendo il fine di formare in sé la coerenza del carattere virtuoso, non si postuli esso stesso come cattivo e da castigare e da disciplinare severamente, o, perseguendo in diverso caso l'altro fine di farsi animo e di riacquistare stima e fiducia di sé stesso, non postuli la bontà delle intenzioni che lo avrebbero costantemente guidato, — il singolo, d'altra parte, si rende conto di volta in volta, in misura maggiore o minore, dell'opera da lui compiuta, senza di che non gli sarebbe possibile la continuità del suo operare; e con ciò ne avverte il carattere morale o non morale, etico o utilitario, di dovere o di mero piacere. L'unico giudizio morale che abbia consistenza e significato nella storiografia è questo del carattere dell'opera, fuori delle impressioni e delle illusioni e delle passioni private che poterono accompagnarla nei suoi autori e di quelle onde l'avvolsero contemporanei e posteri. Come nella storia della poesia ciò che solo importa è la poesia e non già le intenzioni e le altre faccende degli uomini-poeti, e nella storia della filosofia i nuovi e piú profondi concetti che si formano e non già le intenzioni e le passioni degli uomini-filosofi, i quali, non meno dei poeti, fecero spesso il contrario e il diverso delle loro intenzioni e talora in mezzo a poco nobili passioni e poco degne azioni pur s'innalzarono alla visione del vero; cosí, parimente, nella storia della vita pratica è il nuovo istituto politico e morale l'oggetto del giudizio, e non già le intenzioni e le illusioni che vi portarono i suoi ideatori ed esecutori.

Pure, se non difficilmente s'intende che dalle intenzioni e dalle passioni degli artisti e pensatori si possa e si debba prescindere dinanzi alla realtà delle opere, che quelle non contaminano e neppur toccano, non altrettanto è facile intendere come si possa prescinderne nella cerchia pratica e morale, dove l'azione è qualificata dall'intenzione e l'intenzione dall'azione in cui solamente è reale. Ma qui

la difficoltà si origina da un falso vedere circa l'autore delle opere, di quelle filosofiche e poetiche non meno che di quelle utili e morali, che non è già l'astratto individuo, distinto e contrapposto agli altri nello schematismo della vita pratica, né l'individualità in qualsiasi modo sostanzializzata, ma unicamente lo spirito che forma gl'individui e li volge a suoi strumenti. Cosí talvolta, l'uomo, che si accinge a un'opera con fini di propria utilità, nel corso del fare si lascia prendere a poco a poco dal disdegno per quel calcolo, dall'amore per la bellezza morale che gli si viene svelando, e a lei adegua il suo fare; cosí, piú di frequente, la gente cattiva, egoistica e maligna suscita, per reazione all'azione sua, quell'entusiasmo morale che essa si pensava di fiaccare e distruggere e, senza volerlo né saperlo, serve a questo fine: la quale vicenda è ben nota nella filosofia e nella storiografia col nome di « provvidenza » vichiana o di hegeliana « astuzia della ragione », e con l'altro, meno immaginoso ma anche meno significante, di « eterogenesi dei fini ».

E questa è trattazione veramente storica e, nel senso buono, oggettiva. Ma poiché siffatto modo di trattazione, se rischiara l'intelletto e lo prepara all'azione, non soccorre l'azione stessa con quegli stimoli e quei conforti che si bramano e si chiedono, le immagini venerate degli uomini eccellenti, quelle aborrite dei malvagi, sempre sono tenute vive mercé dell'aneddotica e del suo metodo del probabile. Porgono esse i paradigmi dei quali si giovano gli educatori, e ai quali ciascuno ricorre in certi momenti d'interiore guerra, ricevendone aiuti, conforti, rimproveri, luce di speranza, rinnovato ardore, promessa d'immortalità, di quella immortalità che è unione con l'eterno spirito del bene. Queste immagini, come già si è avuto occasione di notare, attingono efficacia dalla presunzione che le accompagna di rispondere a storica realtà, e perciò di esser

qualcosa di piú e di diverso dalle mere costruzioni dell'immaginazione.

Dopo aver percorso nelle sue particolari determinazioni il processo del giudizio morale nella storiografia, sarà forse opportuno fugare ancora un'ombra che suol cadere su questa, accusata d'invincibile esteriorità e d'intrinseca incapacità a penetrare nella parte che piú d'ogni altra importa a ciascuno di noi, perché « nel sacrario del cuore umano (scrive il Droysen) penetra solo l'occhio di Colui che esamina il cuore e i reni, e, fino a un certo grado, vi penetra il reciproco amore e l'amicizia, ma non l'occhio del giudice né giuridico né storico »[1]. E ancora: « A me, come individuo, la mia verità è la coscienza, che la storiografia abbandona all'individuo, non potendo coi suoi mezzi trovarla e comprenderla e non guardando il singolo secondo quella verità, ma nel posto e nel dovere che esso tiene nel grande consorzio morale e nel suo progresso »[2]. Si avrebbe cosí, dunque, un conoscere delle cose umane, che sarebbe storiografico, e un altro conoscere, che sarebbe di coscienza: e questo secondo fornito di un'intimità che mancherebbe all'altro. Senonché, come sappiamo, la storia dell'individuo, la biografia, in quanto atto conoscitivo, si risolve tutta in istoria, non avendo l'individuo realtà fuori dell'universale che in lui si attua e ch'egli attua. Si potrebbe altresí esprimere questo concetto nella formula: che la conoscenza storica è dell'individuo agente e non del paziente (o, ch'è lo stesso, del paziente solo in relazione all'agente); e azione importa attuazione di valori o di universali. Il Droysen medesimo piú oltre osserva benissimo: « Noi non vogliamo fare la conoscenza personale dell'individuo, ma indagare e renderci chiara la sua

---

[1] *Historik* cit., p. 178 (cfr. anche il § 20 dell'unito *Grundriss*).
[2] Op. cit., p. 180.

posizione storica »[1]. E, se la cosa sta cosí, si deve convenire che quel conoscere dell'intimo, quel conoscere riservato alla coscienza, e in cui solo l'occhio di Dio penetrerebbe, o in certi singolari momenti quello dell'amore e dell'amicizia, non solo non è un conoscere storico, ma non è conoscere di nessuna sorta, neppure nel modo di verità che è della poesia, la quale pur vede la parte nel tutto, il dramma umano nel dramma divino del cosmo. In effetto, la cosiddetta intimità della coscienza è nient'altro che il sentimento, poeticamente e intellettivamente muto, il sentimento che si travaglia e si dibatte, e sua manifestazione fonica e mimica è l'interiezione, la quale, complicandosi e dilatandosi, si configura nell'effusione d'animo o confessione: la confessione che è del paziente e non dell'agente. Dio darà forza all'anima in quel travaglio: l'amore e l'amicizia si uniranno simpateticamente al paziente e lo sorreggeranno e conforteranno e indirizzeranno; ma egli non verrà fuori dall'oscura intimità del sentire se non col giudicarsi e pensare la propria storia, quella storia che è storia di sé stesso solo a patto di essere, tutt'insieme, storia del mondo, col quale egli fa tutt'uno.

II

Storiografia psicologica.

Chi ha vivo il senso storico non meno di quello morale prova insoddisfazione e malessere, e infine rivolta e ribellione, nel percorrere le interpretazioni condotte col metodo che si chiama « psicologico », nelle quali la vita

[1] Op. cit., p. 183.

di un personaggio vien rappresentata come un susseguirsi di atti psichici mossi dall'esterno, per esempio dal sangue e dalle tradizioni di famiglia, da associazioni d'immagini, dall'ambiente sociale, da casi intervenuti; e similmente la storia di un popolo, da disposizioni formatesi nei secoli, da influssi sopra esso esercitati da altri popoli, da intrecci di eventi, da disastri nei quali è stato travolto. La narrazione può anche procedere serrata, può essere lavorata con finezza e penetrare nei ravvolgimenti delle anime e dipingerne le piú lievi sfumature; e tuttavia si sente che quella non è la vera storia, seriamente umana.

Quale principio regga la storiografia psicologica è già detto con questo che i fatti, che essa narra, appaiono mossi dall'esterno, cioè spiegati secondo il principio di causa col riportare un fatto a un altro come a suo determinante, e questo a sua volta a un altro, e cosí via. La storiografia psicologica non solo è causalistica, ma a lei ogni causalismo storico mette capo, perché, quale che sia la causa generale o anche la causa ultima che si ponga della realtà e della storia, essa non può mai operare se non traducendosi in fatti psichici. Clima, configurazione geografica, spinta originaria e immutabile della razza, modi della produzione e distribuzione economica, e altrettali escogitazioni, resterebbero inerti se non prendessero forma di bisogni, appetizioni, volizioni, azioni e illusioni degli uomini, secondo che può osservarsi perfino nel sistema del materialismo storico, il quale tra la forza economica e la storia effettuale interpone la « soprastruttura » delle umane ideologie e fantasie.

Il motivo o l'addentellato dell'errore per cui l'interpretazione causalistica s'introduce nella storiografia, dove poi si dimostra insufficiente e impotente a segno da suscitare la ribellione che si è detta, è da riporre nell'astratta considerazione dell'aspetto passivo dell'attività umana, cioè

della condizione spirituale dalla quale e contro la quale assorge, travagliandosi, la nuova azione. In relazione a questa, la precedente azione compiuta o stato d'animo decade a ostacolo e negatività che, non giustificandosi al fine dell'attività, non ritiene se non una giustificazione di fatto, come collegata a una sequela di altri fatti che l'hanno preceduta. Si formi un ragionamento secondo logica o si esegua un calcolo secondo aritmetica, e si giunga nel ragionamento a una chiara conclusione di verità e nel calcolo a un risultato esatto: in questo caso, della buona riuscita non si addurrà altra ragione che la ragione stessa della logica e dell'aritmetica. Ma, se nel ragionamento s'insinua un errore, che poi si conosce per tale, non potendosi giustificarlo con la ragione, si tenta, nell'asserirlo come errore, di spiegarlo mercé di qualche causa, come, per esempio, che in quel momento un rumore ha cagionato distrazione o la sonnolenza una confusione di termini. Spiegazione che, se ben si consideri, non spiega nulla, perché un rumore potrebbe non distrarre e non sviare, occasionando solamente che si sospenda per qualche istante l'atto del pensare per ripigliarlo subito dopo indisturbato, e la sonnolenza potrebbe bene indurre al dormire ma non già, di necessità, a combinare parole senza pensare e cifre senza calcolare; senonché quella cosiddetta spiegazione, che si risolve in tautologia, descrive, per intanto, il fatto accaduto, presentandolo nelle sue circostanze particolari e collocandolo accanto ad altri fatti che lo hanno preceduto e accompagnato.

L'errore delle spiegazioni causalistiche consiste, dunque, nel trasferire all'effettivo e positivo pensare storico i modi che si adoperano per dare una fittizia spiegazione del negativo e, in realtà, per asserirlo nel suo carattere di negativo, il quale, in relazione all'attività che si svolge, prende sembianza di fatto materiale. Ed ecco il vero mo-

tivo dell'insoddisfazione, del malessere, della ribellione che quelle spiegazioni provocano. Quando un uomo, che nell'austerità delle lunghe meditazioni ha formulato una nuova teoria, o che nella migliore purezza del suo cuore ha compiuto un'azione moralmente ispirata, ode gente che si mette a ricercare le « cause » della sua azione, e che le ritrova, poniamo, nella brama di lode o di fama, o in un dispetto e in una vendetta, e magari nella buona salute e nella prosperità di cui egli gode e che si effonde nell'allegra generosità; e altra gente, che ricerca le « cause » della nuova dottrina e le scopre in certe impressioni che l'autore ricevette da giovane, in un certo libro che gli è accaduto di leggere, in un certo effetto personale che si sarebbe proposto di conseguire, giustamente quegli si spazientisce e si sdegna, perché il metodo che si adopera verso di lui è, quanto iniquo come tessuto di calunniose insinuazioni, altrettanto logicamente scorretto. Corretto comincerebbe ad essere soltanto se si riuscisse a dimostrare che l'azione di cui si parla non è buona, e la dottrina proposta non è vera; e del male e dell'errore si venissero poi indagando le circostanze per differenziarle da quelle di altri simili mali ed errori. Quando si leggono storie dell'umanità in cui tutto è raccontato come effetto di cose esterne, e valore e disvalore, verità e falsità, bene e male, bello e brutto si adeguano e si conguagliano e si agguagliano, e il pensiero è pareggiato (per usare parole famigerate di naturalisti e positivisti) a una « secrezione come l'urina » e la verità a una « manipolazione chimica come il vetriolo », la tristezza occupa l'animo, e quella tristezza è vergogna di sé stesso e dell'umanità a cui si appartiene, una vergogna che prepara lo sdegno e la ribellione.

La storiografia psicologica, in guisa affatto corrispondente alla genesi che le si è assegnata, alligna segnatamente negli uomini e nei tempi di poca fede, nei quali

scarsa è la conoscenza della forza umana e obliterata la distinzione dei valori tra loro e verso il disvalore. Cosí nell'età che succedette a quella dei generosi ardimenti filosofici, dei grandi sogni poetici e delle lotte per la libertà e per l'indipendenza dei popoli, nell'età in cui prevalsero il positivismo e l'industrialismo, soverchiatori entrambi della vita intima e religiosa, incontrarono favore le biografie e le storie psicologiche, e con esse le fisiologiche, patologiche, psichiatriche, etnologiche, antropogeografiche, cioè sempre, in ultima analisi, associazionistiche e deterministiche e psicologiche. Su di che si venne intessendo una mitologia, nella quale i paesi e le stirpi, o anche la follia, la lussuria e la rapina, e altrettali deità ora della stasi ora dello sconvolgimento e annientamento, assumevano le parti di autori della storia, della storia che è creazione e progresso. E allora, nella seconda metà del secolo decimonono, si chiese, e si provò ad eseguire, una storiografia della filosofia, che descrivesse la psicologia dei filosofi, cioè abbassasse la filosofia a faccenda privata; e similmente della poesia, riportata alla vita privata, fisiologica e patologica, dei poeti, o alle loro letture degli altri poeti e agli imprestiti e furti di cui li avrebbero fatti oggetto. Coloro che costruivano coteste storie psicologiche erano gente oziante, che con le cose della storia si trastullava, girandovi attorno e ponendole tra loro in rapporti inconcludenti e assurdi: come non avrebbero usato se fossero stati uomini virilmente operosi e pensosi, menti filosofiche e spiriti poetici, nel quale caso le avrebbero prese sul serio e ne avrebbero cavato un costrutto.

Il principio di causa ha il suo luogo e la sua utilità nelle scienze naturali, nelle quali non è una formula di spiegazione ma di descrizione di certi rapporti dati dall'osservazione empirica, e perciò di certe operazioni per riprodurre certi fatti che di volta in volta giova ripro-

durre o sapere per quali modi e vie si riproducano per poterli all'occorrenza impedire. Ma, quando è divelto dal suo terreno e distorto a fornire ragioni e spiegazioni della realtà e della storia, scopre subito la sua incapacità con l'entrare nel vizioso processo all'infinito in cui una causa rimanda sempre a un'altra, e dal quale non si esce se non per l'appunto col degradarle tutte a fenomenologia di una causa ultima, che è trascendente, e perciò o dichiarata ignota o posta come conosciuta per un atto d'immaginazione. Incapace di spiegare il positivo dell'azione umana, è altrettanto incapace, come s'è visto, di spiegarne l'aspetto negativo, che esso può soltanto descrivere, perché la spiegazione di quell'aspetto non si trova altrove che nella sua relazione col positivo, nella dialettica e non nella causalità.

III

Storiografia religiosa.

Quella che noi denominiamo storiografia etico-politica è stata, piú di una volta, nel concepirla e abbozzarla nel modo in cui noi la concepiamo, denominata « storia religiosa », soggiungendosi che ogni storia, o la storia nella sua piú alta forma, è storia religiosa.

E, certamente, l'azione morale che trascende la vita fisiologico-economica dell'individuo e la piega e l'adopera e la sacrifica all'universale, può ben dirsi religiosa, e anzi non s'intende quale altro atto religioso si dia al mondo all'infuori di questo: come del pari la verità che il pensiero ha conquistato, e che diventa certezza di conquista e quindi fede, può dirsi a buon diritto fede religiosa; onde la formula di Giuseppe Mazzini, « pensiero e azione », è stata considerata, qual'è, formula religiosa.

Ma la parola « religione » ha un altro significato piú particolare e piú tecnico, designando quella particolare fede che non nasce dal puro pensiero, sibbene da una condizione crepuscolare, intermedia tra l'immaginazione e il pensiero, nella quale i fantasmi ricevono dal pensiero carattere affermativo, cioè di realtà, e i pensieri trapassano in fantasmi, condizione intermedia che si dice « mito »; e di conseguenza l'azione si configura non come la voce della coscienza morale, ma come la prescrizione e il comando di una potenza e di un essere che sta fuori dell'uomo. Tutte le definizioni della religione, non eccettuate quelle che ai giorni nostri hanno incontrato fortuna del tremendo o « numinoso », si riducono logicamente a questa, la quale raccoglie altresí il consenso spontaneo di ogni discorso in proposito, che stia nell'argomento.

Poiché la religione, in questo suo piú particolare significato, è stata sempre, e in certo modo e misura sempre sarà nella vita e nella storia, le religioni « positive », come si suol chiamarle per distinguerle dalla intrinseca religiosità umana del pensiero e dell'azione, con qual metodo son da trattare in una storiografia che non sia confessionale ma filosofica?

Anzitutto, ben diversamente da come le trattò la storiografia « philosophique » del secolo decimottavo, che, in ciò poco filosofica, le presentava come una congerie d'inganni, nei quali era stato avvolto, e di vaneggiamenti ai quali si era lasciato andare il genere umano, e che, come furono dannose e superflue e tali che la ragione ne aveva sgombrato o stava per sgombrarne le menti, davano materia non già a una storia ma a una cronaca d'impronti-tudini e di follie, animata nel narrarla unicamente dal disdegno, dalla satira e dalla beffa. Per contrario, quelle credenze sono parti integranti della storia dell'umanità,

dalla quale non si possono strappare senza distruggere la tela tutta della storia che si vuole intendere.

Ma, se sono parti della storia, e pertanto intelligibili, non son tali se non per la natura stessa composita e ibrida del mito: cioè per gli elementi razionali che esso contiene, per i motivi mentali e morali che vi si esprimono, per le verità che vi si affermano, per i sentimenti e le virtú che nel suo involucro si formarono lungo il corso di quella mitologicamente graduata « educazione del genere umano », che il Lessing venne definendo e lumeggiando. In brevi termini: la religione in quanto materia storiografica è da trattare non altrimenti della filosofia e della civiltà, non già nel senso di una speciale sfera storica da porre accanto a queste due, ma in quanto fa tutt'uno con esse, perché, se la religione contiene elementi immaginosi non sceverati dalla critica e non determinati dal pensiero, non è da credere che le cosiddette filosofie non ne contengano altresí, quantunque in proporzioni minori o di gran lunga minori, e se la morale religiosa soggiace all'eteronomia, non è da credere che la cosiddetta morale civile sia scevra di eteronomia e provenga unicamente e sempre dalla coscienza morale. Dall'una e dall'altra parte si pecca in ciò, ma anche nell'una come nell'altra si pensa il vero e si opera il bene, per la semplice ragione che i muri tra le due non sono veramente divisorî e fermi ma mobili e dialettici; donde le conversioni e riconversioni dell'una nell'altra e dell'altra nell'una, e le religioni che di volta in volta appaiono piú filosoficamente profonde delle filosofie, piú moralmente sublimi delle morali libere di miti, e attraverso di tutto ciò l'incessante azione della spiritualità e razionalità che persegue l'opera sua.

Certo, si richiede molta attenzione e molta finezza di analisi per ricavare dalle credenze religiose le esigenze

speculative che rappresentarono o gli accenni di nuovi concetti, pagliuzze d'oro avvolte nelle scorie dell'immaginazione, e dal costume religioso le originali creazioni della coscienza morale che presero l'apparenza illusoria del comando di un dio e di una rivelazione miracolosa, e distinguerle dai casi in cui quelle credenze e quel costume rimasero realmente estrinseci ed eteronomi, e perciò materiali e utilitarî. Ma, se non si facesse questo lavorío critico, si commetterebbe un'ingiustizia assai maggiore di quella dell'aneddotismo verso una o altra persona a cui per passione, per vanità, per poca cautela nell'uso delle testimonianze si rechi torto: l'ingiustizia contro la storia medesima, contro l'oggettività e l'integrità sua.

In tale ricerca unica guida deve essere la ragione, che ritrova e riconosce dappertutto, nelle piú varie forme, sé stessa; e perciò conviene mettere in guardia contro un metodo che è invalso nell'indagare e rappresentare i rapporti tra la storia religiosa e la storia filosofica e civile, e che è di esporre una sequela di nessi e passaggi associativi, pei quali si sarebbe pervenuti a certi acquisti di verità e a certi istituti civili, quasi in una commedia di equivoci e per una curiosa dialettica non logica ma psicologica. In realtà, anche in questa parte s'introduce in guisa coperta e insidiosa il causalismo e determinismo e psicologismo, di cui si è detto, che altera la verità storica; come forse può osservarsi, in via d'esempio, anche nelle recenti e pregevoli indagini sui rapporti tra calvinismo e spirito capitalistico moderno, tra calvinismo e liberalismo, che tuttavia soffrono, in qualche parte, di occasionalismo e contingentismo psicologico.

IV

La storiografia etico-politica e i fatti economici.

È frequente la censura o il lamento d'insoddisfatto desiderio dinanzi a storie benissimo pensate della vita morale di un popolo o di un'età: che in esse non si tenga conto, o non si tenga conto abbastanza, dei fatti economici.

Questa censura nasce assai spesso da una fallace idea della trattazione storiografica, la quale, invece di attenersi a svolgere il proprio tema, e in questo caso un tema non già di storia economica, ma, proprio, di storia della vita morale, dovrebbe fornire informazioni su tutti gli aspetti della vita di un popolo o di un'epoca. Ciò vale confondere la storia col manuale e col repertorio storico, al modo stesso che un tempo si usava con l'appuntare di grave imperfezione questo o quel libro di storia della poesia perché non vi si ritrovavano riferite le faccende personali dei poeti o indicate le edizioni e la varia fortuna delle loro opere.

Si dirà che non si tratta di un desiderio di repertorî e di manuali, ma di un proposito di compiutezza e di oggettività, della richiesta di una visione integrale o totale, fuori di ogni unilateralità, libera di predilezioni per una materia piuttosto che per un'altra, onde si procura d'innalzare lo storico al grado stesso dello scienziato che studia le cose della natura, tutte, e in tutta la loro compagine e configurazione. Ma, appunto, l'ideale della scienza naturale, imposto alla storiografia, non può dare altro frutto che il repertorio o manuale.

La storiografia non è certamente onnilaterale in questo senso che sarebbe d'indifferenza, come non si configura in modo da coprire egualmente tutti i varî paesi descritti dai geografi. Il Voltaire e gli altri del secolo decimottavo, che includevano nelle loro trattazioni la Cina e altre terre dell'estremo Oriente, erano spinti a ciò da un bisogno pratico, politico, morale, religioso, e non da pedantesca compiacenza esteriore di compiutezza; e un diverso bisogno produce un disinteressamento o diverso interessamento.

La storia morale o etico-politica non ignora i fatti economici, come non ignora le speculazioni del filosofo e le creazioni dell'arte, ma presuppone e deve presupporre tutte queste cose nella loro vita specifica, restringendosi a considerarle unicamente in quanto essa a volta a volta le promuove, le adopera e le oltrepassa.

Senonché in quelle censure e in quei lamenti c'è non meno di frequente un altro sottinteso, la causalità, di cui si è sopra discorso, e propriamente nella forma della causalità trascendente, riportata a una forza a tutte le altre superiore e di tutte le altre regina, che in questo caso sarebbe la forza economica, principio esplicativo di ogni storia umana. Radicato e tenacissimo ai giorni nostri è questo pensiero della supremazia dell'attività economica, al quale gli economisti per amor del loro mestiere, al pari degli uomini di affari, hanno sempre inclinato, ma che il Marx ha filosofato, innalzando quella forza addirittura a un ufficio metafisico. Accade perciò che innanzi alle spiegazioni morali della storia morale, come a quelle intellettuali della storia filosofica e artistiche di quella dell'arte, si domandi ironicamente: se coteste sieno realtà o non piuttosto giuoco di apparenze di una piú solida realtà, che le fa muovere, scintillare e risplendere, e che le lascia, quando cosí le piace, cascar giú e spegnersi.

Come, dunque, nel primo senso la censura è da rifiutare col distinguere tra storiografia e manualismo, cosí nel secondo senso col respingere il materialismo aperto o mascherato, accolto risolutamente o introdottosi di furto e operante come sottinteso nella storiografia. Ma, in fondo a quella censura, si annida anche di solito, piú o meno inconsapevole, la tendenza a trasferire il problema pratico dalla sfera della moralità a quella dell'economia. Ora, nella sfera economica si risolvono sempre problemi economici e non mai morali. È certamente proficuo e salutare, mercé di opportune riforme negli ordinamenti economici, fare sparire mali sociali cagionati dalla miseria e dalla disperazione; nondimeno, in questa palingenesi, se anche viene meno in molti la tentazione a compiere certe azioni riprovevoli e cresce l'attrattiva e la facilità ad azioni lodevoli, il male non è perciò strappato via nella sua radice e rimane nei cuori, nei quali persiste nell'antica forma o ne prende una nuova, poiché esso non si vince con mezzi economici ma unicamente con mezzi morali. La soddisfazione che prova l'economista per la buona riuscita dei suoi provvedimenti, se si gonfia e dilata facendosi piena e totale, non può essere partecipata da chi sa quanto grave e angosciosa e terribile sia la lotta col male, e quanto faticosa, e pur sempre imperfetta, l'anelata purificazione. Né in quella esagerata soddisfazione c'è solo la credenza o la tendenza a credere nell'alchimia della trasformazione dei fatti economici in fatti morali; ma poiché la possibilità dei vasti e profondi cangiamenti economici dipende dall'andamento generale delle cose della terra e del cielo, si finisce per quella via con l'aspettare dalla fortuna la formazione e il promovimento della stessa vita morale, mettendo in oblio che la moralità sta tutta nello sforzo morale, il quale crea con sé stesso una ricchezza di tale qualità che nessuna energia economica può mai creare.

Un altro caso, degno di nota, dello scambio e della confusione tra storia morale e storia economica è quello che culmina in un detto foggiato nel corso dell'ottocento e ancora circolante con la sicurezza di un proverbio, e nondimeno insostenibile nei concetti che enuncia o che combina: cioè che il liberalismo dia bensí all'uomo la libertà meramente giuridica, ma non già la seria e piena libertà che è quella economica, o — adoperando riferimenti storici — che la rivoluzione francese stabilí la libertà « formale » e sarà necessaria la rivoluzione proletaria per fondare quella « reale ». Senonché la libertà sarà sempre formale e giuridica, e pertanto spirituale e morale: libertà materiale o economica è parola priva di senso. Che cosa mai, in effetto, potrebbe significare? La libertà dalle cose? Certamente no, perché le cose — per esempio, quel che un individuo può o non può fisicamente e intellettualmente, le sue naturali inclinazioni e passioni, la fertilità maggiore o minore o la sterilità del suolo su cui è posto, le situazioni e le reazioni diverse dei mercati, e via — attornieranno sempre l'individuo, e lo costringeranno sempre a contare e a venire a patti con esse, quando non addirittura a sottomettersi accettando. Appunto per redimersi da quella servitú alle cose — poiché non ci è concessa, di fronte alla loro durezza, l'agevolezza che offrono nelle avventure delle fiabe gli oggetti fatati, — non s'è trovato altro modo che di elevarsi alla vita morale, dove gli ostacoli stessi si fanno strumenti della sua forza. Si osserverà che con la formola anzidetta non si pretendeva l'impossibile libertà dalle cose, cioè dai vincoli del reale, ma soltanto s'intendeva affermare l'opportunità o la necessità di una riforma economica nell'ordinamento della proprietà. Ebbene: si chieda questo, ma si lascino stare, senza contorcerli e strappazzarli, il « giuridico », l'« economico », il « formale » e il « materiale » e gli altri concetti della filosofia. E si tenga

poi sempre presente che, per quanto ci si sforzi ad ottenere o anche a solo ideare un egualitarismo economico assoluto, questo ha per proprio inseparabile carattere di non poter esser mai assoluto, perché assolutamente egualitaria è soltanto la coscienza e libertà morale, nella cui cerchia l'uomo piú povero che abbia spirito, il « pauper spiritu », guarda sicuro in volto al piú ricco e potente e fortunato uomo che sia al mondo, e lo giudica e tratta per quel che vale.

V

I PARTITI POLITICI E IL LORO CARATTERE STORICO.

I due enunciati: che la storia sia storia della libertà, e che la libertà sia l'ideale morale dell'umanità, non soffrono contradizione. Si può bensí contradirli a parole, ma da chi a quel modo neghi la storia e da chi soffochi l'attestazione della coscienza morale, rinnegando la libertà. Ai primi che, sotto nome di storia, danno non già l'intelligenza di quanto lo spirito umano è venuto creando in ogni parte della vita, ma pesanti cronache incoerenti o mitologie del caso e del fato, di forze irrazionali e di oscure potenze materialistiche, si deve dire semplicemente che le loro non sono storie, come comprova già per sé stesso il sentimento di depressione e di smarrimento che inducono negli animi. Ma ai secondi, — che noi, nati nella luce della libertà italiana e perciò usi già a leggere con sorriso piuttosto che con isdegno le invettive e contumelie antiliberali scritte in servigio di Borboni, austriaci e preti, non pensavamo mai piú di vedere un giorno, con modernistiche vesti, ricomparire al mondo, — vien l'impeto di rispondere

non con altro che con l'immaginosa imprecazione di Giosue Carducci: « Dalla bocca bestemmiatrice un rospo verde palpiti! ».

Una piú particolare disamina merita il concetto di libertà in rapporto all'azione, ossia non piú come criterio di interpretazione storica né come generale orientamento morale, ma come azione determinata in circostanze determinate. Se nella sfera pratica si prescinde, come qui si deve, da coloro che sono l'eterno volgo dell'umanità, intenti esclusivamente, o in quanto sono cosí intenti, alle loro occorrenze private, di sussistenza, di agi e di piacere, e si considerano soltanto gli uomini veri, animati dall'assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l'opera loro l'umanità, tutti essi sono, intrinsecamente, rappresentanti di libertà. Variano, di certo, discordano e si contrappongono e si combattono nei singoli casi, operando ciascuno secondo il proprio sentire, le proprie esperienze, le proprie conoscenze, le proprie previsioni e speranze. Ma l'evento storico, che vien fuori per cooperazione, composizione ed elisione, dalle loro diverse o contrarie tendenze, è creazione di una nuova e piú ricca forma di vita, e perciò progresso di libertà. Quali che siano le loro particolarità e specificazioni, li stringe tra loro una volontà medesima segnandoli del medesimo carattere di « homines bonae voluntatis », operatori di cose alte e degne.

Lo stesso è da dire dei partiti, che si formano sulla varietà degli uomini e dei loro problemi e tendenze, e ne designano i mutevoli aggruppamenti; i quali, sempre che abbiano virtú e consistenza morale, cioè volontà del bene comune, e non si riducano a fazioni e a bande, sono anch'essi tutti, nel loro intrinseco, liberali. In effetto, lo spirito liberale li accetta tutti, li vuole, li richiede, li invoca, e lamenta la loro assenza o la loro scarsa efficienza; e sente

mancare o piuttosto scemare la sua propria libertà quando quella varietà e quei contrasti scemano e vengono meno o tendono ad adeguarsi nell'inerzia dell'acrisia, del docile assenso e dell'indifferenza.

Ora, se cosí stanno le cose, come mai si è potuto parlare in passato, e si parla tuttora, di un partito liberale, specificamente liberale, che pare voglia rivendicare a sé il prestigio della libertà? C'è, dunque, un partito che non sia formazione storica né soggetto alle contingenze, e che propugni da sua parte un principio filosofico ed eterno, un partito filosofico tra i partiti politici, qualcosa di piú e qualcosa di meno di essi, e, in fondo, di diverso, e che perciò ad essi non ben si lega, e, come intruso e superfluo, torna fastidioso e può sembrare perfino ridicolo?

Niente di questo. Il partito liberale è seriamente un partito, perché rappresenta una situazione storica, e il suo nome, che, come tutti i nomi, ha le sue buone ragioni non logiche ma etimologiche, è nome di partito politico e non di scuola filosofica. Il carattere suo di formazione storica risalta subito quando ci si prova a trasferire quel nome ad epoche diverse da quella che fu sua, perché allora si avverte immediatamente la sconcordanza, lo stridore, il suonare a vuoto del nome. L'anelito alla libertà, le lotte e i sacrificî per la libertà, le glorie della libertà prorompono da ogni parte della storia, della libertà « che è sí cara, come sa chi per lei vita rifiuta »; ma, con tutto ciò, un partito propriamente e consapevolmente liberale non c'era, nonché nel gerarchico medioevo, neppure nella libertà di Grecia e di Roma, e non c'era neppure ai primi secoli dell'età moderna, che lavorarono a liberarsi da feudalismo e teocrazia, foggiando l'arma ed il presidio delle monarchie assolute. Il partito liberale nacque tutt'insieme contro le invecchiate ed esaurite monarchie assolute, ed il parimente invecchiato e vacuo assolutismo ecclesiastico, cat-

tolico o non cattolico che fosse; e, percorsa una sorta di preistoria nelle lotte per la libertà della coscienza, nella rivoluzione inglese, nell'illuminismo e nella rivoluzione francese, si configurò e si assodò dopo la caduta del cesarismo napoleonico, predominando per un secolo nella vita europea. Nel suo dominio, esso, come ogni altro partito che giunga al governo, si mise in pugno la forza, ebbe o si procurò il sostegno di talune classi economiche, si comportò variamente secondo i varî paesi, fece di volta in volta necessarî accordi e transazioni, come si usa nel mondo degli affari e perciò anche degli affari politici, ma non perciò confuse e disperse nella materialità delle circostanze e dei modi di attuazione la libertà, alla quale « igneus est vigor et caelestis origo », che è forza spirituale ed etica, operante bensí tra quelle circostanze e con quei modi pratici, ma non mai coincidente con essi o risolventesi in essi. Fu detto e ripetuto che, col salire ai governi, col raffermarsi nel potere, sorpassati i pericoli dei ritorni offensivi dei vecchi regimi, il partito liberale smarrí le sue splendide virtú, l'entusiasmo, l'impeto, la dedizione, la prontezza a combattere e a gettar la vita per salvare l'anima. E si levarono grida affannose di sgomento via via che si vedevano dileguare le sue forme consuete, le risaltanti divisioni politiche di conservatori e liberali, di destra e sinistra, e simili, e succederne altre piú prosaiche sopra questioni particolari ed economiche; e nondimeno era affatto naturale che tutto ciò accadesse e che a guerra terminata si deponessero con le armi gli spiriti bellicosi di un tempo. Il trionfo del partito liberale portava con sé, come logico correlativo, la fine graduale di questo partito stesso, che aveva adempiuto il suo ufficio e che, per poter fare altro di utile, doveva farsi altro, ossia cedere il luogo ad altro.

Non propriamente, dunque, il partito liberale, già in

certo modo collocato a riposo per effetto della sua stessa vittoria, dié segni d'indebolimento e di morte, ma l'assetto liberale, che esso aveva voluto e attuato e assodato, cominciò a essere insidiato, minacciato e minato da un duplice ordine di forze, in relazione bensí tra loro ma non per questo identiche. Erano esse, nella vita mentale, l'arresto del pensiero spiritualistico, dialettico e storico, che, sorto tra la fine del sette e i principî dell'ottocento, aveva regnato nella prima metà di questo secolo, e il succedere al suo luogo del materialismo positivistico e, piú tardi di un vario irrazionalismo e misticismo; e, nella vita sociale, i profondi cangiamenti nell'economia, che avevano tolto importanza ad alcune classi sociali e accresciutala ad altre, alcune quasi disciolte ed altre quasi fatte nascere o rese straordinariamente potenti. Non è qui il caso di dire come si sia svolto e si svolga, e come si sia accelerato, un processo che nei suoi tratti essenziali sta agli occhi e nella mente di tutti.

Domande poste male e risposte conformi, soluzioni che non risolvono e proposte stolte si susseguono dinanzi a questa che è stata chiamata «crisi», delle quali la prima e piú comune, revocando in dubbio il principio stesso della libertà, si fa a ricercare se la vita umana non possa meglio condursi col sostituire al pensiero e alla critica l'inculcata e obbligata credenza e alle deliberazioni del volere l'oobbedienza: ricerca che è giudicata dalla sua stessa formula e non merita altro discorso. C'è poi di frequente chi si appiglia allo scrutamento augurale per determinare se l'avvenire sarà di libertà o di autorità, ossia di servitú, dando a vedere un'ansia forse talora non priva di qualche nobiltà, ma che, indirizzandosi alla soluzione di un fantastico problema teorico e vanamente aggirandovisi intorno, non può se non accrescere sé stessa fino allo spa-

simo e impedire l'unico mezzo di salute, che è di seguire la non mai incerta via del dovere, e alimentare in sé e negli altri le virtú della libertà.

Giacché è ovvio che, come le grandi età della poesia e dell'arte sono sopraggiunte (per dirla alla dantesca) dalle « etadi grosse », e nondimeno si vagheggia sempre e si augura e si prepara con sforzi e con industrie l'avvento della sempre fiorente e classica bellezza; come alle grandi età del pensiero tien dietro il rilassamento e succedono ripetitori, compilatori o addirittura generazioni dimentiche e inintelligenti, e nondimeno l'ideale resta sempre il pensiero, creatore della verità, e non diventa già il non-pensiero, né ci apparecchiamo piamente a farci stupidi o corti di mente in onore del secolo stupido o di mente corta; cosí le età di libertà sono momenti di fulgore morale che dan luogo a tempi di minore splendore e forza, di luce incerta o addirittura di abbuiamento e di tenebra. Nel qual caso estremo si ritrova il senso del vichiano corso e ricorso, o del detto di Volfango Goethe, che Dio, quando vede una società sempre piú saggia e illuminata ma di necessità sempre meno energica perché meno pugnace, disgustato, manda l'universo in frantumi per una nuova creazione [1]. E nondimeno, quando i tempi della barbarie e della violenza si approssimano, non perciò l'ideale diventa (salvo che nei vili e negli sciocchi) la illibertà e il servaggio, ma rimane sempre quello che solo può dirsi umano, l'unico perpetuamente operoso; e alla libertà sempre si tende, per essa si lavora anche quando pare che si lavori ad altro, essa si attua in ogni pensiero e in ogni azione che abbia carattere di verità, di poesia e di bontà.

All'azione morale non appartiene, dunque, regolarsi secondo quel che verrà prossimamente, o quel che verrà

[1] *Gespräche mit Eckermann*, 2 gennaio 1824, 22 marzo '28.

quando verrà, giacché, supposto anche che la società umana entri per uno o due secoli, o magari per un millennio, in una condizione di servitú, cioè di libertà estenuata e ridotta al minimo, di minima creatività, assai prossima alla condizione animale, questo incidente — incidente, perché corto spazio all'eterno, quanto un batter di ciglio, — non la tocca, non interferisce nel suo cómpito, non vale a cangiare questo cómpito, che è sempre di accendere la libertà con la libertà, e di sceglier di volta in volta a tal fine i mezzi e le materie adatte. E poiché nuovi avversarî le si sono mossi contro, prendendo il posto di quelli che, come le monarchie assolute, erano stati abbattuti, ed altri, fiaccati già ma non spenti, si sono di nuovo rizzati in piedi, o almeno sui ginocchi, come la chiesa papale che suol profittare delle crisi per offrire servigi e complicità e ricavarne premî e lucri, il partito liberale, che era stato messo o si era messo a riposo per mancanza di avversarî, ritrova oggi, con gli avversarî, le condizioni ideali di una nuova operosità.

Ma su questo punto si sogliono muovere i maggiori dubbî e le maggiori obbiezioni, perché — si argomenta — un partito liberale non può spiegare opera efficace quando non piú esistono le condizioni di fatto con le quali esso si formò e operò in passato: non piú vita locale e autonomie locali; non piú ceto di proprietarî terrieri che avevano la capacità e l'agio di partecipare all'amministrazione e al governo della cosa pubblica e di coltivare studî politici; non piú industriali interessati alla concorrenza e ai liberi scambî tra i popoli; e, in luogo di queste cose, si vedono dappertutto accentramenti amministrativi e di governo, masse operaie e agricole con relativi capimasse, monopolizzamenti industriali, e via dicendo. Quel che intravedevano e temevano molti spiriti pensosi delle sorti della libertà, come il Tocqueville, a mezzo dell'ottocento, e gli

uomini italiani della destra, dopo il 1870, sembra che ora sia accaduto, e in modo irreparabile. All'assetto liberale sono venute meno le condizioni di fatto; e conviene rassegnarsi ai governi di masse e alle dittature, e vagheggiare nei nostri sogni, come il meglio che si possa sperare, una « felicità » simile a quella che rifulgeva nel titolo di un libro del Muratori, descrivente l'ordinamento dato agl'indigeni dalle « missioni gesuitiche nel Paraguay ».

In questo obiettare si dimentica, né piú né meno, nell'enunciare le condizioni di fatto, proprio la condizione fondamentale e sola necessaria al partito liberale: la rinata oppressura e tirannia, laica o ecclesiastica, quali che ne siano le forme particolari (demagogia, dittatura, bolscevismo, e via dicendo); la tesi che sostanzialmente provoca la sua antitesi. E la si dimentica perché, disconoscendone o ignorandone l'« igneus vigor » e la « caelestis origo », che abbiamo rammentata, fallacemente si pone la libertà come un fatto materiale ed economico tra i fatti materiali ed economici; onde è naturale che la si consideri finita con la fine delle condizioni di fatto a cui andò un tempo legata, e non restaurabile finché quelle condizioni non si riproducano. Ma perché mai la libertà dovrebbe disertare il mondo, e l'uomo discendere da uomo a schiavo o a pecora di gregge, sol perché, invece delle poche strade e dei pochi mezzi di comunicazione di una volta, la società umana ha ora a sua disposizione ferrovie e velivoli e telegrafi e telefoni e radiofoni, che rendono piú facili le intese e con ciò la centralità del governo e delle aziende; invece della coltivazione privata delle terre, adotta o può adottare associazioni agricole o magari istituzioni agricole statali; invece del commercio libero, il commercio in misura minore o maggiore regolato? La libertà non ha niente da obiettare, in principio, a questi o a simili mutamenti economici, se il calcolo e l'esperienza economica, che in ciò

sono soli competenti, li stimano, nelle condizioni date, piú utili e piú produttivi di altri; ma si oppone unicamente alla statizzazione, ossia alla vendita di quel che non si vende, l'anima, e da sua parte li accetta o respinge solo in relazione a questo suo principio supremo.

Ristabilite cosí le premesse nella loro verità, la conclusione corretta del ragionamento non è che un partito liberale non abbia da fare piú nulla nel mondo, e sia ormai (come giornalisticamente si suol dire) un « anacronismo », ma che anzi esso ha fin troppo da fare, perché è risorta l'antitesi alla sua tesi, salvoché non può farlo coi mezzi stessi di una volta, perché questa antitesi non si configura come quella di una volta, e perciò gli tocca cercarne di nuovi, ed esso stesso, costante nel fine, fedele alla sua propria religione, deve rinnovarsi nella sua azione pratica, studiare altri modi di penetrare negli intelletti e nei cuori, allearsi con altri interessi, dare vita a una nuova classe dirigente. Che se alcuno domandi che si particolareggi il programma del rinnovato partito e si dettino le norme precise per conseguire l'intento, si potrà ricambiare la richiesta con un sorriso verso il troppo semplicistico richiedente, che vorrebbe possedere, racchiuso in poche regolette, quello che deve essere il moto vario e complesso che trova le sue vie camminando e i mezzi del fare facendo, e che è opera di senno, di coraggio, di pazienza, d'ingegno pratico e politico, piccolo o grande che sia, e non aspetta programmi e si mette in atto ogni giorno e ogni istante perché in ogni giorno e in ogni istante c'è lavoro da compiere per il proprio ideale. E (tanto per chiarire il detto con un esempio) anche in questo istante, chi scrive queste pagine a suo modo lavora e collabora a quel fine, fugando le nebbie di taluni cattivi ragionamenti politici e lasciando fluire coi raggi solari un po' di quel calore, del quale è grande il bisogno. I gagliardi impulsi, l'apertura di nuove vie al-

l'azione, le risoluzioni nei momenti di crisi sono più specialmente serbati agli apostoli e ai genî politici, che non c'è ragione di credere che siano per venir meno al mondo, il quale ha necessità di loro e li invoca coi suoi sforzi stessi e coi suoi travagli dolorosi.

VI

Forza e violenza, ragione e impulso.

« Forza » e « violenza » sono due parole, ossia due concetti, che nella comune conversazione si distinguono e si contrappongono in rispondenza alla chiarezza della coscienza o al buon senso che si dica. Ma la distinzione non si mantiene sempre altrettanto netta e sicura presso i teorici, i quali non solo usano qualche volta l'una parola per l'altra (che sarebbe cosa innocua o di ben piccolo danno), ma talvolta scambiano e confondono i due diversi concetti. Peggio ancora, cervelli bizzarri, anime ammalate e moralmente torbide hanno rivolto la loro ammirazione alla violenza e agli uomini di temperamento violento, trasferendo in quella e in questi il carattere e il peggio che si appartiene alla forza; donde è nata, come tutti sanno, una copiosa letteratura che ha a sua epigrafe il detto dello Stendhal: esser da cercare le anime veramente energiche negli ospiti del bagno penale di Civitavecchia. In Italia, il D'Annunzio versò a fiotti la sua eloquenza immaginifica intorno a questo concetto (che, al pari di tutti i suoi, non è originale) per adornarne il romanzo, l'epica e la tragedia della violenza e delinquenza creatrice; e se con quelle opere non ha, in verità, punto arricchito il mondo della poesia, ha senza dubbio esercitato una particolare efficacia di natura

pratica (come non avrebbe potuto se si fosse in rapimento innalzato alla serena divina poesia), un'efficacia a corrompere il sentire, a diseducarlo e a pervertirlo.

A fronte di questo cattivo atteggiamento del sentire, che è un vezzo non ancora estinto, conviene restaurare la distinzione del buon senso e svilupparla nella definizione, altresí di buon senso, che la violenza non è forza ma debolezza, né mai può essere creatrice di cosa alcuna ma soltanto distruggitrice, secondoché si osserva nei moti convulsi e nei delirî degli infermi. La forza, invece, sintesi volitiva, è sempre costruttrice, anche nella sua forma piú semplice, che è quella che si suol chiamare di dominio; e s'innalza alla sua maggiore espressione nella libertà morale, la quale nell'atto stesso è forza continua e costante, sebbene diventi piú visibile in tal suo aspetto, ossia piú facilmente attiri l'attenzione in quanto forza, nei momenti in cui è condotta a farsi severità, rigore, castigo, guerra, abbattimento del nemico.

Nel giudizio storico è necessario possedere ben fermo siffatto criterio della distinzione tra forza e violenza, la prima che è libertà o preparatrice di libertà e la seconda distruggitrice, e che alla libertà non collabora se non, per l'appunto, negativamente, con l'eccitare il suo contrario e suscitare o risuscitare quel che voleva o credeva di avere schiacciato e spento. Le piú gravi sanzioni di guerra, i piú rigorosi stati di assedio e altrettali fatti si comprovano nel loro intrinseco fatti di libertà o in servigio della libertà, quando, pur respingendo vigorosamente le offese alle necessità vitali di un popolo o all'ordinamento di uno stato, si guardano dall'intaccare la vita della libertà o dal sopprimerne i germi, e anzi ne favoriscono la ripresa e lo svolgimento. Di ciò offre esempî la storia inglese degli ultimi due secoli, educatrice di libertà nei popoli sotto il suo dominio o sotto la sua efficacia, come quella del-

l'antica Roma fu istitutrice, dovunque stendesse la sua potenza, di diritto e giustizia. All'estremo opposto stanno, non già propriamente le nazioni barbariche che invasero l'Impero nel primo medioevo, le quali, dopo avere per ignoranza devastato le opere della civiltà di Roma, presto si misero alla sua scuola, ma quegli stati che stimano di non potersi reggere e durare altrimenti che col mortificare gli intelletti ed opprimere la volontà degli uomini riducendoli a strumenti, e, poiché a strumenti gli uomini non si piegano finché rimangono uomini interi, ad automi, che, invece di pensieri pensati, ripetono le parole di un catechismo, invece di azioni eseguono prescrizioni. Qui l'esempio maggiore è dato dalla teocrazia cattolica, specialmente in certe sue epoche spiccatamente politiche, come fu quella della Controriforma e del gesuitismo; ed essa è stata ed è ancora modello ed incentivo, e porge un arsenale di espedienti e di furberie a tutti gli odierni stati autoritarî o, come li si usa chiamare con parola che cerca di velare la realtà, « totalitarî » (non di totale armonica cooperazione, ma di comprensivo e totale asservimento): con un divario, che vale in un certo rispetto a giustificazione della chiesa cattolica, che questa, sovrapponendo al mondo il cielo, mira unicamente a trasportare nel cielo, per la loro beatitudine, quanti piú essa può dei figli degli uomini, ancorché ve li trasporti alquanto o molto avariati nell'intelletto e svigoriti nella volontà. Ma la medesima giustificazione non vale per quegli altri stati, che sono affatto mondani e intendono alla grandezza, alla sicurezza e alla gloria mondana dei popoli che in sé raccolgono e di cui vogliono accrescere e potenziare la vita; e intanto, per sostenere il loro dominio, ricorrono sconsigliatamente a quei metodi chiesastici e, nel loro fondo, negatori della vita della quale essi pur vantano la pienezza e il vigore. In tale contradizione è la loro condanna, manifesta nella sterilità loro

in tutto quello che è pensiero, arte, finezza di critica, fiamma interiore di affetto, consenso, riverenza, sollecitudine pel bene comune, entusiasmo e prontezza morale, quali e quanti siano gli sforzi e le industrie e i mezzi che profondono al fine di dare o illudersi di dar nascita a ciò che nasce solo per via della libertà come varia opera di amore. Per alcun tempo possono essi giovarsi, e si giovano, del moto impresso dalle precedenti età di libertà, delle attitudini allora formatesi, delle conoscenze accumulate; ma via via la provvista si esaurisce, la fonte s'inaridisce, nuovi uomini capaci non sorgono, e quegli stessi rinnegati della libertà, che avevano prima potuto rendere qualche servigio, perdono nella servitú o nella mancanza di ostacoli quanto loro restava della capacità di un tempo. La barbarie sta sopra irreparabile, né sostanzialmente sarà meno tale perché si presenti, come è necessario che avvenga, con sembianze diverse da quelle di altri tempi. A ogni respiro di maggiore libertà, si risvegliano e corrono all'opera gli intelletti vivaci, gli animi alacri; a ogni ingiunzione, a ogni allettamento, a ogni promessa di premio degli stati autoritarî, tenuti sú dalla violenza, essi rimangono restii o non si svegliano dal sonno in cui sono caduti.

E questa è la differenza tra forza e violenza, la quale ultima erroneamente si suole, per un altro verso, considerare produttrice, attribuendole la virtú di rinfrescare e rinnovare il mondo con lo spazzare via vecchie istituzioni e idee e costumi e vecchi uomini, perché a questa stregua produttore e costruttore sarebbe l'incendio o il terremoto, dopo del quale sorge una casa o una città nuova e forse piú bella di prima. Dove, a dir vero, la virtú produttrice non è dell'incendio o del terremoto, ma dell'indefesso lavoro umano, che, quali che siano le condizioni di fatto che si trova dinanzi, non si perde mai d'animo, si riaccinge pronto all'opera e, valendosi delle esperienze raccolte e

spesso dolorose, la rifà migliore e piú salda. Perfino quando la violenza sopravviene ponendosi al fianco della giustizia, non accresce ma turba e sminuisce l'effetto della giustizia, suscitandole contro l'offeso sentimento dell'umanità: che è la ragione delle lacrime e dell'affetto e dell'ammirazione per personaggi, per sé stessi non degni di grande stima morale, che la ferocia rivoluzionaria mandò alla ghigliottina, ed è altresí la ragione onde i politici prudenti raccomandano di « non fare martiri ».

Se, dunque, l'altare eretto alla Violenza deve essere abbattuto, forse converrebbe, per contrario, restaurare e rinnovare ai giorni nostri quello della Ragione: culto, come è noto, assai compromesso e screditato e finanche irriso e vòlto in burletta nella reazione al secolo decimottavo, nella quale per altro ciò che solitamente si rifiutò come ragione o « raison » non era veramente e pienamente la ragione, che, in verità, stava tutta o in gran parte nell'ideale che le veniva contrapposto.

Nella cerchia teoretica, nel campo dell'indagine e del sapere, fu piú volte asserito, contro la ragione e il ragionare, l'esperienza, il documento, l'intuizione; ma la ragione e il ragionamento che cosí si negavano erano nient'altro che il ragionare su mere astrazioni, incapace di toccare la realtà, o su vuote parole, o sopra dati che si accettavano senza ripensarli e che perciò non consentivano se non l'affermazione e la negazione di un'apparente e formalistica coerenza. Il documento, l'esperienza, l'intuizione stessa, invocati a salvazione contro l'arida e sterile ragione, erano atti di conoscenza scientifica solo in quanto ragionati ossia pensati; né altra forma di concreta esistenza ha la ragione se non come interpretazione dell'esperienza e del documento e distinzione di realtà e di qualità nell'indistinto dell'intuizione. Fuori di ciò non rimangono se non il fantastico estetismo o il vuoto misticismo, che, non

meno che alla ragione, fanno torto all'esperienza, al documento e all'intuizione.

Del pari, al faticoso e aspro e avveduto operare politico si pensò di sostituire una cosiddetta ragione, che era l'immaginazione combinatoria la quale costruiva schemi di azioni e, non paga di idearli soltanto, ne imponeva l'esecuzione: il che accadde in modo eminente nel riformismo illuministico e nel suo estremo, il giacobinismo. La conseguenza fu che contro il razionalismo politico e morale si levarono l'impulso, la spontaneità, l'istinto, vantando di conoscere le vie che la ragione non conosceva, le vie sinuose e sicure, diverse dalle sue rettilinee, le quali poi menavano diritto agli scoscendimenti e ai precipizî. Ora quello che si chiamava impulso, spontaneità ed istinto era nella sua parte valida nient'altro che lo svolgersi effettivo della vita pratica e morale, e perciò la concreta razionalità pratica e morale, cioè la vera ragione contro la falsa o superficiale. La ragione in quanto pensiero apre la via alla ragione in quanto impulso di vita pratica e morale, e, lungi dal pretendere di piegare questa ponendole modelli di lor natura astratti e antivitali, cede il luogo al suo spontaneo e inventivo operare; e dice allora, quando vi riflette sopra, come il Goethe diceva: « C'è impulso, dunque c'è dovere ». La ragione morale non nega se non l'impulso torbido e contraddittorio, che del resto si nega e si distrugge da sé. E gran parte del fastidio che si avverte oggi contro la razionalità, si deve appunto a questo affetto per il torbido, per il sensuale, per il bestiale e belluino, a una sorta d'idoleggiata ribellione del basso contro l'alto dell'uomo.

Tenendosi lungi non meno da siffatta odierna sostituzione della ragione col libito, come da quella settecentesca che metteva in suo luogo il piú o meno vacuo formalismo raziocinante, sarà, dunque, da rendere omaggio

alla Ragione, all'unica ragione, che è luce di universale nella particolarità della passione, e rimettere nel dovuto onore la parola « razionalismo ».

VII

Vita morale e ordinamenti economici.

L'accenno che si è fatto disopra all'indifferenza del principio della libertà verso la particolarità degli ordinamenti economici, merita di essere ancora sviluppato e schiarito per non dar luogo a perplessità e ad equivoci, che sono assai facili in questo argomento.

È bene preliminarmente sbarazzarsi di una sentenza che, quantunque comunemente ripetuta, e per ottima che ne sia l'intenzione, è tuttavia dottrinalmente e logicamente scorretta: cioè che la libertà trovi di volta in volta i suoi limiti nella legge o coscienza morale. Ma la legge o coscienza morale comanda di esser liberi e si definisce mercé della libertà; cosicché non può porre limiti alla libertà, o, in altri termini, alla moralità. Di conseguenza, quello che la coscienza morale riprova e respinge come male non è mai libertà, ma sempre illibertà, servitú agli appetiti e alle passioni che a lei contrastano e che solo un troppo ardito metaforeggiare potrebbe coprire del nome di libertà.

Neppure il rapporto tra il principio di libertà e l'economia è un rapporto di limiti, perché, invece, è rapporto di forma a materia, trovando la libertà nei contrasti che le porge la vita economica la materia da elaborare e da convertire nell'armonia della forma: non dissimilmente da quel che fa la poesia e l'arte rispetto alle umane passioni, che sono la sua materia e verso la cui particola-

rità, come dicono gli estetici, essa è indifferente, non parteggiando per l'una e per l'altra, non rifiutando a priori nessuna di esse, di tutte facendo cose belle. Al pari dell'arte, l'attività etico-politica, la libertà, accetta i contrasti economici che la realtà di volta in volta le porge senza pretendere né di fare a meno di essi tutti, che sarebbe un uscir fuori dalla vita umana, né di averli diversi da quel che sono, che sarebbe un uscir fuori di sé stessa; ma li accetta per affermare concretamente sé stessa nelle condizioni date, che dall'opera sua non sono abolite ma ben trasfigurate. Ciò posto, a quali istituti e ordinamenti giuridici ed economici di quelli che sembrano esserle piú cari e sono i piú stabili per lunga consuetudine, la libertà non è disposta e pronta, quando le condizioni di fatto cosí richiedono, a rinunziare, punto non sentendosi sminuita da questa rinunzia, e anzi in essa esaltandosi? Quando la guerra minaccia la patria, si rinunzia o si restringe l'azione legislativa parlamentare, si accordano pieni poteri ai governanti, si sopportano senza esitazioni gravi imposte, divieti del libero commercio, calmieri e tesseramenti, non si protesta contro la censura della stampa e persino delle private corrispondenze, non si rivendica la libertà di parola che fin allora si era goduta; e nel fatto, in quelle condizioni e con quel contegno, i cittadini non si sentono né servi né oppressi, ma liberi quanto e piú di prima. Per contrario, in altre condizioni il piú lieve di consimili atti e provvedimenti è sentito insopportabile e da respingere, offesa gravissima alla vita sociale. Sarebbe opera vana cercar di fissare, nel moto incessante e vario e diverso della storia, gli ordinamenti economico-politici che la libertà ammette e quelli che essa rifiuta, perché, di volta in volta, li ammette tutti e tutti li rifiuta.

Contro questa proposizione, tanto evidente quanto ben fondata, sorge una obiezione che non ha aspetto di mi-

nore evidenza sebbene non si dimostri poi altrettanto ben fondata: un'obiezione che riceve forte stimolo dagli eventi e dibattiti della società attuale, e, in riferimento ad essi, si svolge con la sicurezza irresistibile di una riduzione all'assurdo. Perché (si argomenta), se la libertà ammettesse qualsiasi sorta di ordinamento economico, dovrebbe ammettere anche il comunismo, che è la piú flagrante oppressione e il piú sprezzante calpestamento della libertà. Senonché il punto è questo: che noi abbiamo parlato di semplici ordinamenti economici, e il comunismo, che qui si adduce per contrario argomento, non è già un semplice ordinamento economico, ma, cosa ben diversa e piú grave, un complesso ordinamento etico-politico, che si appella a un principio opposto a quello della libertà, l'eguaglianza. E non già all'eguaglianza umana, che accomuna gli uomini tutti, per varie e diverse che ne siano le attitudini e le professioni e le condizioni, e che impone il rispetto dell'uomo per l'uomo, la pietà e la giustizia, ma proprio a quell'eguaglianza che si trova solo nel regno astratto e irreale delle matematiche, e che esso, scambiandola per una realtà o possibilità di fatto, si sforza di attuare. (Tralascio per brevità di tracciare le origini religiose trascendenti di siffatta concezione, che si riconoscono chiarissime nel passaggio dal teismo della scuola hegeliana di destra all'ateismo della sinistra a cui il Marx appartenne, e all'idea della Materia come primo motore ossia Dio, e all'altra, non meno materialisticamente intesa, dell'« umanità ».) Si sforza di attuare quell'ideale, ma non può, appunto perché è astratto; onde il comunismo è costretto, anche oltre le intenzioni dei suoi autori, a entrare nella via trita in cui sono entrati sempre tutti gli assolutismi, tutti i dispotismi, tutte le tirannie, e che è di porre uno o piú dominatori da un lato e una moltitudine di dominati dall'altro, e d'imporre ai dominati una uniforme regola di vita che

tratta questi non come uomini ma come materia soggetta e della società stessa fa non un organismo vivente ma un meccanismo. La logica delle cose non consente al comunismo di esprimere dal suo seno liberi istituti rappresentativi e libertà di coscienza e di parola; onde mere astuzie politiche sono le asserzioni e le promesse che di ciò gli si ode fare, e sconce combinazioni di idee o sleali mezzi di disputa gl'ircocervi che si sogliono presentare come liberalismo, il che non potrebbero diventare se non con l'effettivo dissolversi del comunismo, lasciando alla libera discussione e risoluzione di accettare o no, secondo che i varî momenti storici consentano o no, quelle delle sue esigenze che sono puramente economiche.

Perché il problema perpetuamente risoluto e perpetuamente rinascente della libertà è appunto di trattare in tal modo le umane faccende che tutt'insieme ne sia garantita la maggiore libertà, ossia la libertà conforme alle condizioni date, e il migliore ordinamento economico e sociale nelle condizioni date: due esigenze che solo in apparenza sono due ma in realtà ne formano una sola, non potendosi concepire una libertà senza ordinamento sociale ed economico (neppure gli anarchici veramente la concepiscono), né una società o stato senza libertà, perché non sarebbe piú cosa umana. Ma non c'è altro criterio di giudizio, altra misura di utilità dei provvedimenti economici, e delle eguaglianze e diseguaglianze che essi lasciano sussistere o che tolgono via, fuor di questo del promovimento della libertà; ed è tale criterio che deve rendere, secondo i casi, audacemente arditi o sommamente cauti, rivoluzionarî o conservatori. La proprietà privata delle industrie, delle terre, delle case, o il loro accomunamento nello stato, non sono giudicabili e da approvare o riprovare moralmente ed economicamente per sé, ma unicamente in relazione a quel problema perpetuo dai sempre nuovi at-

teggiamenti, e, com'è chiaro e come del resto la storia comprova, vanno e andranno soggetti alle piú varie vicende; cosicché arbitrariamente si comportano coloro che pretendono di dimostrare la bontà intrinseca e perpetua dell'uno o dell'altro ordinamento, ed utopisti sono, non meno degli assoluti comunisti, gli assoluti liberisti.

E poiché non abbiamo escluso che la libertà compia rivoluzioni, bisogna aggiungere che la divisione e l'antitesi che si suol porre di rivoluzione ed evoluzione non bene le si conforma, perché le sue rivoluzioni sono ritmi accelerati delle stesse evoluzioni, donde il loro carattere non di semplice ripulsa ma di compimento del passato e il loro serbare la tradizione della civiltà e nei figliuoli il ricordo dei padri e degli avi. Rivoluzioni senza evoluzioni sono invece quelle che la libertà non ispira e di cui si è già segnato il carattere, e che, di conseguenza, disconoscono le età della storia e della civiltà, se ne straniano, le vituperano e le irridono, e spengono nei figli i ricordi dei padri e degli avi, che danno sostegno e conforto e versano dolcezza all'uomo nel suo lavorare e nel suo soffrire.

VIII

Perpetuità ideale e formazioni storiche.

Quel che si è detto di sopra del partito liberale, che sia una formazione storica venuta a maturità nel secolo decimonono, e la cui preparazione va dal Rinascimento e dalla Riforma all'illuminismo, fornisce tutt'insieme la giustificazione e la critica del problema che fu agitato e della dottrina che fu formulata, ai primi di quel secolo, sulla differenza della libertà moderna rispetto alla libertà

degli antichi. Autori principali di questa dottrina furono il Sismondi nel penultimo capitolo della *Histoire des républiques italiennes*, pubblicato nel 1818, e Benjamin Constant, in un suo discorso letto all'Ateneo reale di Parigi nel 1819.

La giustificazione sta nel fatto che l'idea di libertà, alla quale si era allora pervenuti, condensava in sé il lungo processo degli ultimi quattro secoli, si coronava di una concezione storica che fin allora era mancata, e si opponeva alla forma astratta che la libertà aveva ritenuta nel secolo precedente tra immagini greco-romane e semplicismo razionalistico e che aveva dato estrema prova di sé nel giacobinismo e nel regno del Terrore. Tutto ciò spiega come la libertà, di cui quegli scrittori parlavano, fosse sentita come cosa affatto nuova e propria dell'età che allora si era aperta. Ma il loro giudizio, nello svolgersi dottrinalmente, cadeva nell'errore di confondere e scambiare un problema di periodizzazione e di classificazione con un problema storico, una determinazione che vale a raccogliere e fissare una certa serie di eventi nell'economia dello spirito, ossia nella memoria, con una determinazione propriamente logica.

Nel classificare la storia, ossia nel costruire i periodi storici, è non solo ammissibile ma indispensabile distinguere una libertà antica e una libertà moderna, e altresí distinguere, suddividendo, altri periodi e altre libertà. Ma non bisogna poi far seguire al fingere per il fine anzidetto il credere (« fingit creditque »), cioè credere che le due libertà, cosí distinte per classificazione, siano realmente distinguibili; ché, se nella libertà si potessero discernere due libertà, ciascuna con un particolare carattere, è evidente che o una delle due non sarebbe libertà o tutte due sarebbero espressioni imprecise di un'unica libertà superiore e sola effettuale. E perciò le differenze che i citati scrittori

arrecavano, riconoscendo agli antichi la libertà che chiamavano politica e ai moderni l'altra che chiamavano civile, soggiungendo che l'una corrispondeva al concetto di virtú e l'altra al concetto di felicità, e simili, non sostengono l'esame della critica, giacché non c'è libertà politica che non sia insieme libertà civile, non c'è società che possa reggersi con la virtú senza benessere o col benessere senza virtú. Coloro che poi, nel mondo accademico, insistettero a freddo sul problema e la soluzione enunciata dai fervidi spiriti del Sismondi e del Constant, si persero in sterili confronti formalistici [1].

Guardarsi dal calcare sulle divisioni in periodi per spremerne distinzioni e contrapposizioni logiche, importa guardarsi altresí dal credere che nel periodo o età segnata per eminenza da quella parola sia la nascita, vita e morte di quel concetto; e, per restare nel caso nostro, che la libertà abbia avuto il suo cominciamento assoluto nel secolo decimonono, o, se cosí piace, nel secolo decimottavo o nel decimosettimo o in qualunque altro precedente. La libertà non è un fatto contingente ma un'idea, e, scrutandola veramente a fondo, non è altro che la stessa coscienza morale, la quale, al pari di essa, non in altro consiste che nel pungolo ad accrescere di continuo la vita, e perciò nel riconoscere in sé e negli altri l'uomo, la forza umana da rispettare e da promuovere nella sua varia capacità creatrice. Cercare un cominciamento assoluto alla libertà, tanto, dunque, varrebbe quanto cercare un simile cominciamento alla moralità, cioè cascare nell'errore fenomenistico o empiristico di storicizzare le categorie (il bene e il bello o il logo e le altre tutte o i loro sinonimi), che non sono fatti storici, perché sono le perpetue creatrici dei fatti della storia.

---

[1] Si veda in proposito lo scritto su *Constant e Jellinek*, nel citato volume *Etica e politica* [4], pp. 301-308.

In verità, chi si mette a perseguire quel punto di cominciamento è ricondotto sempre indietro nella serie infinita, trovando via via precedenti di precedenti ai fatti che chiama di libertà: li trova non solo nei secoli immediatamente anteriori al decimonono, ma nel medioevo e nell'antichità, e ne troverebbe le tracce perfino nell'età primitiva e preistorica, presso i neolitici e, se cosí piace, presso i paleolitici, ove i documenti che si posseggono ciò consentissero, ossia ci facessero vedere in particolare quello che pur sappiamo in generale con certezza quando (come il Vico voleva) discendiamo mentalmente dalle nostre umane nature ingentilite nelle primitive, le quali, per fiere e immani che fossero, erano pure agitate da umane passioni e da umani bisogni e ideali. Come non trovarvela, come non trovarla, in quei casi, nei tempi e negli stati della piú feroce oppressione, se sempre ci stanno dinanzi uomini, e perciò, per definizione, esseri liberi? La categoria dell'umanità e quella della libertà coincidono; e, per disumano che si dica un regime o un'età, disumano affatto non diventa mai, se (come altresí diceva il Vico) non voglia trarsi fuori dai confini dell'umanità e cadere nel nulla.

Per un altro verso, quando si muove da un'idea di perfetta e pura libertà, c'è caso che, nel percorrere dall'un capo all'altro la storia, libertà vera non s'incontri mai, neppure nei tempi e negli stati che piú spiccatamente si dicono liberi; e questo per la medesima ragione che la libertà è una categoria, e perciò inesauribile, e quell'idea pura e perfetta è, invece, il fantasma proiettato nella nostra immaginazione dal nostro desiderio infinito, dal nostro ardore morale, dalla nostra ansia di purezza e di perfezione, e non si può incontrare nel mondo dei fatti. In questo, che è il mondo della storia, la libertà non è mai astrattamente perfetta, ma di volta in volta quale concretamente è, e bisogna riconoscerla e accettarla nelle con-

dizioni date. Stranamente si giudica che la libertà antica non era vera libertà, perché la forma sociale in cui essa fioriva si fondava sull'economia schiavistica; ma la libertà bisogna vederla nella cerchia in cui esiste e non in quella in cui non esiste o non esiste ancora, e il fatto che vi fossero schiavi non toglie la realtà delle grandi opere che i liberi di Atene compierono nella politica, nel pensiero, nella poesia, nelle altre arti, in tutta la cultura e civiltà. È stato notato altresí che il cristianesimo non liberò né si sforzò punto di liberare gli schiavi, e che la schiavitú finí quando finí per il cangiamento stesso dei fatti economici che la dimostrarono sempre piú gravosa e sempre meno produttiva del lavoro libero; ma non in questa parte, nel caso di cui si parla, bisogna affisare l'occhio, sibbene nella libertà che il cristianesimo aveva conferita alle anime, anche a quelle degli schiavi, fatte pari alle anime degli altri cristiani, tutti fratelli in Cristo, e al carattere rivoluzionario nel presente e per l'avvenire di questo principio. Si revoca in dubbio che possa considerarsi libertà l'ordinamento politico e il costume sociale delle città italiane medievali, perché la loro libertà era fatta di privilegi, non dissimili nella forma giuridica da quelli che godevano i feudatarî, ristretta alle città, e anzi ad alcune parti della popolazione cittadina, con esclusione delle campagne, non permettente né tollerante libertà di parola né libertà di religione, e via dicendo; ma con tutto ciò lo spirito si mosse allora libero nella cerchia in cui poté muoversi, e produsse miracoli quali non erano piú apparsi al mondo dall'età di Pericle. Sempre che uno o piú uomini riconoscono a pieno liberi altri uomini nasce un'istituzione liberale, ristretta che sia in confronto di altre; e la maledizione degli stati dispotici è di non poter consentire libertà né ai pochi né a uno, neppure a quell'uno che è il despota e che è quasi piú asservito degli stessi suoi domi-

nati. Le parti della vita sociale, non compenetrate ancora dalla libertà, rappresentano, in tutti i casi ricordati in via d'esempio, la materia dei problemi dell'avvenire; ma quelle che ne sono compenetrate e vivono di vita operosa compongono la storia effettuale, la storia creatrice di valori, la storia che è avanzamento e progresso, la quale sola si ricerca dalla mente storica che la scorge nelle sue ombre e la vede con le sue ombre, ma non perciò chiama tenebra la luce.

E nondimeno in tale sua indagine e in tale sua affermazione la mente storica non si lascia distrattamente ingannare o goffamente abbagliare dalle voci di libertà quando non siano di genuina ispirazione morale e non comprovino la loro natura con la fecondità nella vita civile. Onde la storiografia sa che cosa pensare delle « libertà » che richiedevano, contro i monarchi e i popoli, i baroni al loro tramonto, e che rappresentavano interessi privati ed egoistici anche quando coloro si stringevano in leghe e si chiamavano ma non erano « fratelli », come fratelli certamente non sono i componenti di una banda brigantesca che rivendichi la libertà del brigantaggio; o della « libertà », che i perseguitati chiedono nelle persecuzioni col segreto proposito di farsi a loro volta persecutori quando riuscirà a loro di afferrare il potere, come ha usato sempre la Chiesa cattolica; o della affine « libertà » che è la falsa moneta che spacciano i demagoghi di ogni tempo, nascondendo sotto la magnificazione e l'invocazione di essa il loro cuore di tiranni o di tirannelli. Questi e consimili travestimenti spiegano come della stessa parola « libertà » si sia diffidato e si sia fatta la satira, e coloro che veramente l'amavano l'abbiano avuta sovente in fastidio o l'abbiano taciuta per quel pudore che ci vieta la volgarizzazione e profanazione delle cose che profondamente amiamo.

IX

Religiosità e religione.

Se religione è e non può essere altro che una concezione della vita con un corrispondente atteggiamento etico, il liberalismo è una religione, e come tale è stato sentito e pensato dai suoi seguaci, come tale ha ispirato entusiasmi di fede ed ha avuto apostoli e martiri, come tale è stato trattato dai suoi avversarî che l'hanno accusato di negazione delle loro particolari religioni, eresia delle eresie, ultima e radicale forma dell'eresia protestante, e in altrettali modi. Certo la sua è una religione critica, che della critica si alimenta e si afforza, e con la critica si difende e protegge, e tende alla pura verità e gioisce nel possederla. Ma cotesto non pone sostanziale differenza verso le altre religioni, le quali anch'esse pensano e professano verità con purezza di verità; né fa differenza il loro rimanere avvolte, in altre loro parti, piú o meno strettamente nei miti, perché i miti sono forme imperfette e provvisorie di verità non interamente pensate, e in questo riguardo hanno valore di simboli, i quali simboli e miti persistono anche nelle filosofie, sebbene piú radi e piú sottili, come limiti o fermate provvisorie; e pertanto la differenza che si voglia notare in questo rispetto sarebbe non assoluta ma relativa, sebbene relativamente il distacco sia cosí grande da nascondere la visione del trapasso graduale dalle une all'altra, dalle cosiddette religioni alla filosofia che è religione.

Per questa ragione il liberalismo non può prendere verso le altre religioni atteggiamento ostile da distruttore, sentendo in tutte esse la sostanziale identità, il comune travaglio, la comune elevazione o il comune sforzo di ele-

vazione al divino; donde il pensiero, che sorse già sporadicamente nell'antichità, e divenne fondamentale nei secoli decimosesto e decimosettimo col socinianismo e le sue derivazioni, e nel secolo seguente trapassò nella pratica e nel costume: che tutte le religioni siano forme varie e diverse di adorare l'unico Dio. Ma il comportamento, che da siffatta consapevolezza consegue nel liberalismo, malamente si configura in ciò che allora si disse «tolleranza» e, piú tardi, «rispetto» per le fedi diverse, giacché la tolleranza poté ben essere l'atteggiamento psicologico di taluni principi e stati laici ed ecclesiastici, ma, consistente com'è in un piegarsi e concedere di malanimo e non senza fastidio e sprezzo, non è veramente rispettosa verso le altrui fedi; e quel rispetto, d'altra parte, non è rispettoso verso la libertà, la quale non può rispettare quel che sa essere imperfetto e fallace, né può convertire i contrasti necessarî delle religioni in una statica pace, che le corromperebbe. Il liberalismo, nel riconoscere il diritto alle altre fedi di affermarsi e difendersi e procurar di espandersi, riconosce a sé stesso quello di combatterle nei modi che stima piú adatti, siano questi la diretta critica e polemica o il lasciare che si critichino e dissolvano da sé stesse nell'aere di libertà in cui le ha trasferite e nel quale respirano con difficoltà e, per trovarvi qualche adattamento, debbono di grado in grado farsi sempre meno mitologiche e piú razionali.

Il caso, che si è considerato, è delle religioni in quanto verità e travaglio morale conforme, differenti tra loro soltanto nella maggiore o minore perfezione logica dei loro enunciati. Qui, in effetto, ha luogo un affratellarsi dei cuori di là dalle forme simboliche e di là dalle formule dottrinali: il che è di comune e vecchia esperienza, sia che si risalga ai cavalieri cristiani e islamitici che, combattendosi, si ammiravano e si onoravano reciprocamente (com'è

detto nei romanzi medievali) per la « haute chevalerie » e per la « bonté » che scorgevano gli uni negli altri pur attraverso Cristo e Maometto, sia che si discenda all'odierno non raro collaborare amichevole e rispettoso di liberi pensatori ed umili fraticelli in opere di carità, quando, ancorché le labbra non ne pronunzino la parola, negli uni e negli altri si avverte la presenza di « quel Dio che a tutti è Giove », come al Tasso piacque chiamarlo.

Ma v'ha un altro caso, nel quale la religione piú o meno mitica e simbolica è sentita come nemica e da distruggere con ogni mezzo, persino, quando altro non basti, con la guerra e col sangue, come fonte di abiezione e di corruttela morale, fonte d'ipocrisia, di oppressione, di fanatismo, di crudeltà, quella che Lucrezio scorgeva nelle vicende umane cupamente operosa a « tantum suadere malorum ». È la religione che si fa trascendente e trae l'uomo fuori della sua libertà e della sua coscienza, e lo sottomette a una legge che non gli viene dal proprio petto, a una legge dall'alto, ma non dall'alto del sublime che è tutt'uno col profondo, sí piuttosto dall'alto che è del prepotente che incombe minaccioso o sorride benigno celando la minaccia, e a una legge che, come esterna, si procura con mezzi esterni di soddisfare e, se mai, di girare e frodare, e che esterni ha i suoi ministri nei sacerdoti o preti. Il processo fenomenologico della trascendenza si svolge con lo staccarsi del simbolo dall'idea e dal sentimento simboleggiati fino a valere e pesare per sé, nella sua qualità di cosa percepita e immaginata, e perciò con la conversione dell'originario slancio spiritualistico in un culto materialistico. Anche questo caso di conversione e perversione non è da confinare a quelle che si chiamano comunemente religioni, ma da estendere alla stessa religione della libertà, la quale a volte si meccanizza e materializza, sebbene di gran lunga meno delle altre, perciò piú delle altre aperta

alla critica e all'autocritica; onde si rendono necessarî in lei i rinascimenti e ringiovanimenti, pagati spesso con gravi prove e duri patimenti. Il democratismo, il radicalismo, il massonismo offrono esempî dei concetti liberali diventati cose materiali, dommi senza flessibilità e vitalità e strumenti di sètte e di partiti, che non conferiscono a tener alta la vita intellettuale e morale né a promuovere la stessa libertà. Ma certamente assai piú cospicui e piú copiosi ne offrono le altre religioni in ragione stessa dell'elemento mitico in loro maggiore; e tipica è in ciò quella cattolica, la quale meriterebbe in questo senso particolare la denominazione, che lo Hegel dava al cristianesimo, di « religione assoluta », in quanto, erede della romanità, e molta parte della cultura e della civiltà antica volgendo ai suoi fini, tiene il primo posto nella sistematica conversione della religiosità in un complesso meccanico di credenze e di leggi; e perciò, non senza fondamento, è stata a piú riprese tacciata di materialismo e di ateismo. Essa ha porto e porge il piú grandioso e meglio congegnato modello ai meccanizzamenti che si tentano da altri regimi oppressivi, i quali tutti hanno imparato o imparano dai suoi istituti e metodi, dal suo modo di dominare gli uomini col mezzo delle speranze e dei timori, dal suo perseguitare spietato con odio sacerdotale, dalla sua arte di fiaccare le anime e renderle a sé docili e incapaci di pensieri e di ribellioni, dalle astuzie dei suoi sommi artisti che furono e sono i gesuiti. Cosí vediamo oggi sorgere religioni variamente rivali di quella cattolica, quali non erano o non poterono mantenersi le religioni cristiane riformate, ma quali sono da dire invece, a buon diritto, le religioni della Nazione, della Razza e del Comunismo, sulle quali non giova soffermarsi perché ognuno è costretto quotidianamente a udirne le salmodie e a vederne gli atti di culto, offensivi dell'umanità.

Senonché la natura stessa del processo della libertà, ossia il suo processo religioso che si attua tutto nella interiorità, rende impossibile di discernere storicamente il carattere liberale o autoritario, morale o materialistico di una determinata azione con l'attenersi alle divisioni approssimative ed estrinseche che si usa fare delle opere umane. Solo il fine senso e il delicato intúito morale e storico permette di riconoscere di volta in volta la qualità degli atti che ci vengono dinanzi: il che non bisogna mai dimenticare, — ed è uno degli insegnamenti che la storiografia somministra, — per non cadere in quel furore di parte che si espresse nel motto famoso dell'« uccideteli tutti, ché Dio distinguerà i suoi ». Troppo facile sarebbe lo scrivere storie se si potesse procedere secondo le indicazioni dei nomi e dei cartellini; e troppo facile la vita morale se del materialismo, di cui accusiamo gli altri, non accusassimo, prima di tutti, noi stessi, e non lo scrutassimo e vigilassimo di continuo in noi. Talvolta le parole e le credenze e il culto della piú aperta trascendenza racchiudono atti effettivi di libertà, che ritengono gran valore morale; e talvolta le formule della piú intransigente libertà racchiudono il contrario; e quanto la diffidenza verso sé medesimo è un momento necessario nella vita morale, altrettanto nella storiografia la diffidenza verso le parvenze e il ricercare spregiudicatamente la realtà dei pensieri e delle opere operate.

Per la medesima considerazione, quella parte importante della storia che è il rapporto tra Chiesa e Stato si presenta assai complessa e intricata e ha grand'uopo dell'attenzione e del discernimento che si è detto. Chiesa e Stato possono essere intesi idealmente, secondo che già si è avuto occasione di osservare, come sinonimi di morale e di politica coi rapporti di implicazione e di opposizione che corrono tra esse; ma la chiesa, di cui la storia tratta,

non è la religione o la morale, né lo stato è la mera politica. L'uno e l'altra sono due istituzioni, e sotto questo aspetto due fatti politici o due stati; e, come tutti gli stati, sottoposti primariamente alla legge della propria conservazione e, come tutti gli stati, di volta in volta dalla coscienza religiosa e morale indirizzati e astretti a prestarsi ad azioni morali e religiose. Considerare lo stato come opera della carne e del diavolo, al modo dei teocratici medioevali, o, per opposto, entrare in delirio di aborrimento contro la figura del sacerdote, come piacque nel secolo decimottavo nel quale si esercitò una sorta di contrappasso o di legge del taglione, sono due unilateralità, di cui l'una vale l'altra, sotto il rispetto morale e storico assai grossolane. Vi furono tempi o momenti storici in cui la chiesa tenne le parti della coscienza morale contro lo stato, e altri in cui le tenne lo stato; e lo storico deve, secondo i casi, salutare la libertà ora nelle parole e negli atti dei papi ora dei laici loro avversarî. Su di che tanto piú conviene insistere in quanto la chiesa cattolica, nei tempi moderni, si è di solito unita a tutti i regimi di autorità e di oppressione e, quando le giovava, ha avvilito i concetti di libertà a mezzi di sobillare i popoli contro i governi a essa sgraditi, e ha succhiato dai liberi regimi quanto poteva tornare utile ai proprî interessi, salvo a levare il capo contro di loro e far lega coi loro nemici quando veniva il momento propizio. E tuttavia, anche nei tempi moderni voci e moti di libertà sono partiti talvolta da uomini di chiesa e dalla chiesa stessa, perché quella istituzione, che si chiama divina, è in fondo, e non può non essere, istituzione umana, e, partecipe largamente delle miserie e delle colpe dell'umanità, non è del tutto neppur oggi esclusa dalle manifestazioni della sua nobiltà.

X

Storia e utopia.

La concezione liberale, come religione dello svolgimento e della storia, rigetta e condanna, col nome di « utopia », l'idea di uno stato definitivo e perfetto, o di uno stato di riposo, quale che sia la forma in cui si è proposto o possa proporsi, da quelle edeniche del paradiso terrestre, dell'età dell'oro o del paese di cuccagna alle variamente politiche dell'« unum ovile et unus pastor », di una umanità tutta rischiarata dalla ragione o dalla ragion calcolante, di una società affatto comunistica ed egualitaria, senza lotte né interne né esterne; da quella concepita dalla mente ingenua popolare alle altre ragionate da filosofi come Emmanuele Kant. L'utopia fa anch'essa parte del mito, traducendo in immagini l'appagamento pieno e intero della sempre rinascente sete dei nostri desiderî e la risoluzione di tutte le difficoltà in cui ci travagliamo; e resterebbe mero simbolo di questo impulso sentimentale se non scambiasse il suo sogno con l'attuato o con l'attuabile, o, peggio, non si accingesse, come talvolta è accaduto, alla perigliosa e vana fatica di attuarlo, al modo che Tommaso Campanella tentò, sulla fine del secolo decimosesto, della Città del Sole nella sua Calabria, e, ai primi del decimonono, i seguaci degli Owen e dei Fourier fecero dei loro disegni di vita razionale e armonica nelle colonie del Nuovo mondo. Ma utopie sono anche tanti altri sogni, che non hanno l'ampia distesa di questi, e s'intrecciano alla vita ordinaria, e sembrano plausibili, ma pure sogni rimangono, per esempio, l'abolizione della guerra in ogni forma e della minaccia stessa della guerra, lo sterminio delle supersti-

zioni, la definitiva scomparsa delle tirannidi sacerdotali e profane, la scoperta una volta per sempre del mistero dell'universo, la soluzione della cosiddetta « questione sociale », e simili.

Per questa sua negazione dell'utopia il liberalismo, messo a riscontro con le varie concezioni trascendenti, le quali offrono determinatezza di fede e sicurezza di speranza in una definitiva beatitudine, è stato giudicato scettico e pessimistico: scettico, perché ripone la verità non altrove che nella assidua e infaticabile indagine del pensiero, e pessimistico, perché similmente, negando uno stato di felicità che è nient'altro che una metafora, ripone la felicità unicamente nella gioia di lavorare e combattere, come l'uomo sempre deve e può. In questo suo superare il concetto della fissità del vero e nel suo trasferirsi di là dal pessimismo e dall'ottimismo, in una visione che li comprende e li lega entrambi nell'unità della vita e della realtà, sta la sua differenza dall'illuminismo e progressismo e razionalismo settecentesco, che gli fu immediato predecessore e che ebbe carattere cosí astrattamente ed estremamente ottimistico da non temere di apprestare un gran bagno di sangue per vederne emergere, bella e perfetta, la sognata felicità universale del genere umano, fondata sulla triplice assisa della libertà, eguaglianza e fratellanza. Diverso da quello settecentesco è anche il suo concetto del progresso, che non consiste nel fantastico accrescimento e nel graduale raggiungimento del benessere e della felicità fino a toccare lo stato di perfezione, ma semplicemente nell'inclusione di quel che precede in quel che segue, e che solo in questo senso, che niente passa indarno e senza frutto nella storia, attinge un grado superiore e attua un progresso. E sfata esso le asserzioni retoriche, anche quelle che suonano piú graditamente illusorie, come l'impossibilità di una ricaduta del mondo nella barbarie, che

invece è tanto possibile che la civiltà consiste in una continua vigilanza e lotta armata contro cotesto pericolo; come l'altra confortante sicurezza che un popolo, quali che siano le sciagure che lo colpiscono e i suoi errori, non muore, laddove il vero è che un popolo muore, e, quando par che risorga, risorge non esso, ma un nuovo popolo che lo spirito del mondo ha creato. Il che sarà certamente per dispiacere a coloro che credono che noi italiani moderni siamo gl'italici, i romani antichi, gli italiani del Rinascimento e quelli del Risorgimento, e non già, quale siamo realmente, un popolo nuovo col nostro male e col nostro bene, strettamente legato al mondo tutto del nostro momento storico, un popolo che si ricongiunge, ma solo idealmente, agli altri che vissero sulla medesima terra (medesima a un dipresso), quando compie nella vita civile cose grandi come le compierono quelli.

Cosí, togliendo all'uomo l'illusione del definitivo acquisto e dello stabile possesso della verità, della virtú e della felicità, la dottrina liberale priva sé stessa di due mezzi assai efficaci per chiamare attorno a sé il volgo di qualsiasi ordine sociale; e ciò fa sí che le si assegni anche un altro carattere, che è nuovo titolo di ammirazione e nuova accusata cagione di debolezza: il carattere aristocratico onde è improntata la sua concezione e il suo metodo, che la rende (si dice) comprensibile e accetta ai pochi ma senza presa sulle moltitudini.

Certamente indarno si consiglierebbe allo spirito liberale di rimediare a questa sua presunta debolezza con l'accogliere come « instrumenta regni » le illusioni che esso ha rigettate e sfatate, perché, se tal cosa torna agevole a quei regimi laici ed ecclesiastici che mirano a dominare e a condurre al segno da loro prefisso le turbe inconsapevoli, e perciò adoperano con le altre loro armi l'inganno e la menzogna, è vietata e preclusa ad esso, che, mirando a

libertà, deve educare intellettualmente e moralmente, onde quelli che oggigiorno si chiamano « successi di massa » non gli servirebbero. Senonché, non è forse irriflessione o cecità credere che tutto quanto è austero e laborioso e faticoso non operi nel mondo o vi operi di gran lunga meno di quel che è gradevole ed agevole? Gli effetti di quest'ultimo sono grandi solo in apparenza e sono labili, e quelli dell'altro grandi realmente e duraturi, come dimostrano le creazioni del genio poetico e scientifico, spesso non accompagnate o male accompagnate dalla partecipazione dei contemporanei, e nondimeno costringenti a questa assidua partecipazione i secoli dei secoli.

D'altro canto, la partecipazione sociale non è da intendere quasi la risonanza di un'idea che, spargendosi egualmente in ogni parte, ottenga da ogni parte eguale risposta: dove anche si può avvertire una delle solite metafore che degenerano in utopie. Il distacco che la cultura del Rinascimento avrebbe prodotto tra la classe colta e l'incolta ha un significato molto particolare e relativo, perché neppure nella età precedente, con la quale la si mette in contrasto, nel medioevo, c'era la presunta unità, quando il clericato aveva di fronte l'incultura non solo dei contadini, ma dell'alta classe dei baroni e dei cavalieri. Il vero è che quell'unità, che è uniformità qualitativa e quantitativa, non si trova in alcun tempo; ma, senza tale uniformità, l'unità della vita sociale si attua sempre. Si attua al modo delle opere di bellezza e delle opere di verità, che nel genuino esser loro sono prodotte dai pochissimi e si rivolgono ai pochi, ma alle quali altri si inchinano pur senza ben comprendere e altri le ignorano e negano, eppure tutti, dal piú al meno, ne ricevono quei beneficî diretti o indiretti che ne possono ricevere. Del pari, pochi nascono politici e pochissimi uomini di governo a ciò volenterosi e in ciò capaci, e i piú sono, nel fatto, non

politici ma materia di politica e di governo: o che, presi da altri amori e da altri lavori, se ne stiano a fiducia altrui e lascino fare perché non saprebbero intervenire e far loro, o che chiacchierino e gridino e si agitino, immaginandosi di fare cosí anch'essi politica. Il metodo liberale non pretende di chiamar tutti, collocandoli tutti sullo stesso piano, alla politica e al governo della cosa pubblica, che è l'utopia democratica, la quale, quando si crede di attuarla, conduce alla demagogia e alla tirannide; onde a ragione Girolamo Savonarola, in certi suoi versetti gnomici, ammoniva il popolo fiorentino di tenersi pago dei « consigli » o camere, di piú o meno ristretta composizione, e di non lasciarsi accalappiare dal miraggio delle cosiddette « assemblee a parlamento », ossia delle adunate di tutto il popolo in piazza, perché « chi vuol far parlamento » vuole (egli diceva) « tôrti dalle mani il reggimento ». Né può il metodo liberale convertire tutti gli uomini in politici contro la loro natura e contro la natura stessa delle cose, che non consente che tutti siano tali come non consente che tutti siano poeti e filosofi ed eroi, e ha bisogno del vario e del diverso e dell'opposto, del positivo e del negativo, per tessere la tela della realtà. Ma il metodo liberale ben converte tutti da sudditi in cittadini e dà a tutti, o a quanti piú si può, il modo di partecipare al potere col governare e amministrare, con la critica, col consiglio, con la resistenza, in via diretta e indiretta, mercé i suoi varî istituti della libertà di parola e di stampa, di associazione, di voto e di eleggibilità, e simili. Chi vuole adoperare queste libertà, le adoperi, animato a ciò dalla civile educazione rivolta a questo fine, e prenda parte alla gara e alla lotta politica, i cui frutti maggiori o minori dipendono dalla qualità piú o meno buona delle forze in giuoco, degli uomini che vi partecipano e che maneggiano quel metodo. Come a ogni altra forma di stato,

allo stato liberale è indispensabile una classe politica, ossia una minoranza dirigente, che sappia quel che vuole; e il resto viene di conseguenza. E quando si afferma che il liberalismo è depresso o è decaduto o è spento, e che nessuno ha piú fede nei suoi istituti e nei suoi ideali, e che questi ideali hanno perduto forza plastica e sono stremati a idee astratte, e che quella che fu una aristocrazia potente e governante si è fatta pari a una nobiltà da almanacco e da salotto, non si afferma altro se non che quei pochi, quella minoranza, quella classe dirigente è depressa o decaduta o esaurita, e che deve rialzarsi e ravvivarsi e che, se non può rinnovarsi e riadattarsi ai nuovi eventi e alle mutate condizioni sociali, una nuova generazione di uomini deve succederle, per i quali gl'ideali non saranno idee astratte ma fattive, e gl'istituti, riacquistando il loro contenuto, riacquisteranno fiducia, sicché essi comporranno una nuova aristocrazia, giovane e vigorosa come quella di una volta. Ma, in luogo di adempiere l'onesto riconoscimento della propria colpa o della propria deficienza, e riscuotersi e volgersi risolutamente al proprio dovere, par che si preferisca, come meno faticoso e meno pericoloso, fantasticare sui nuovi ideali che i nuovi tempi portano, e per intanto acconciarsi di volta in volta alle contingenti situazioni storiche che si sono formate, accettandole come nuovi ideali. Nondimeno, in questo dire e fare, un oscuro rimorso, pungendo le coscienze, dà indizio della sempre persistente verità che l'idea liberale non è superabile, perché superabile non è l'ideale morale col quale essa sostanzialmente coincide.

PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE

I

La storia che non si ripete e non si serba intatta.

Al giudizio, all'atto conoscitivo, al pensiero storico, che si esprime tutto nella formula *s* è *p*, ovvero *i* è *u*, segnante il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, dall'intuizione alla riflessione, dall'immagine al concetto, si aggiunge, stringendoglisi dappresso, un atto classificatorio, che è indirizzato, come sappiamo, a procurare il possesso di quel giudizio, ossia a renderlo piú agevolmente rievocabile e comunicabile a noi stessi e agli altri. Ben si avverte questa differenza e distinzione tra il momento in cui balena la verità (la luce della verità è sempre un balenio o folgorio), e l'altro in cui si lavora a fissare quella luce, mercé di rapporti estrinseci, di determinazioni generali, di analogie e simili: il che è stato piú volte teorizzato come differenza tra il pensare e il parlare, ma inesattamente, perché l'atto primitivo del pensiero è già un parlare e anima tutto il parlare che da esso si svolge, e l'altro che lo segue e accompagna è bensí anch'esso un parlare, ma, appunto, un parlare di classificazioni. D'altra parte, è noto che coloro i quali nell'indagine del vero tendono a sostituire l'atto fondamentale del pensare col classificare, in quanto a ciò

riescono e nella misura che vi riescono, non pensano e neppure classificano, ma, nell'aridità della loro mente, sforzando in uno due procedimenti distinti, smarriscono, come si dice, il contatto con la realtà. Donde il richiamo alla freschezza dell'intuizione e al raccoglimento interiore, che soli rendono possibile di asseguire il vero.

Parimente non si riceve in sé e non s'intende un racconto storico se non quando si sia in grado di penetrare di là da quelle classificazioni, pur valendosi di esse come tramite, e di rinnovare in sé stessi l'atto originario del giudizio, cioè l'intuizione convertita in pensiero, e pertanto, insieme con l'atto originario, il ricordo dell'esperienza di vita che fu stimolo a quella intuizione e giudizio.

Quando si dimentica l'ufficio ben circoscritto che spetta alle determinazioni classificatorie nella storiografia, nasce il falso vedere che la storia sia un continuo ripetersi dei medesimi atti e vicende, cangiati solo i nomi e i collocamenti spaziali-temporali. Cangiamento, quest'ultimo, che, per piccolo e superficiale che sembri quell'enunciato, già per sé stesso basterebbe, del resto, a far revocare in dubbio la proposizione principale, perché come mai cangerebbero i nomi se non cangiassero le cose, cioè le disposizioni spirituali? E come potrebbero queste rimanere le medesime nelle diverse relazioni che il cangiato collocamento spaziale e temporale porta con sé? Ma il vero è che si tratta, in questo caso, di un giuoco d'illusioni, operato dai concetti classificatorî, particolarmente da quelli di origine ideale, diventati astratti e rigidi e immobili per designazione. Udendo lo storico dell'arte parlare di arte popolare e di arte colta, di romanticismo e di barocchismo, di classicismo e di romanticismo, d'idealismo e di realismo, per tutti i tempi e tutti i popoli; e lo storico della filosofia, di spiritualismo e materialismo e monismo e dualismo ed empirismo e dialettismo; e quello della politica, di libertà

e tirannia, di democrazia e demagogia e cesarismo; si finisce con l'immaginare e col credere che la storia sia una monotona vicenda in cui alla libertà segue la tirannia e alla tirannia di nuovo la libertà, e al materialismo l'idealismo e poi di nuovo il materialismo, e al romanticismo il classicismo e poi di nuovo il romanticismo, e cosí via. Ma il punto essenziale, il proprio della storia, non son già i cartellini di segnalazione messi sugli avvenimenti, sibbene questi avvenimenti stessi, ciascuno per sé, con la sua inconfondibile fisionomia, in cui si accolgono tutti gli avvenimenti passati e si disegnano quelli dell'avvenire. Potrebbero quegli illusi andare a scuola dagli innamorati, sempre persuasi che la persona amata, e il loro proprio amore, è cosa affatto nuova e unica al mondo, e che, in questa loro persuasione, ben piú di essi sono prossimi al vero.

Non solo la storia non si ripete, ma i suoi prodotti non si trasportano intatti, simili a oggetti o a strumenti che passino di mano in mano, impugnati da ciascuno e a ciascuno prestanti i loro servigî. Anche questa seconda illusione proviene, in ultima analisi, dal bisogno classificatorio di raggruppare di volta in volta i fatti in maggiori e minori, principali e secondarî, energici e meno energici: distinzioni che poi ingenerano la falsa idea di opere attive e di opere passive, e di spiriti attivi e di spiriti passivi. La teoria corretta è, in questo caso, che tutte le opere e tutti gli spiriti sono attivi, e che passivi si chiamano solo quelli di cui si vuol negare l'esistenza o piuttosto rimandarli da uno ad altro modo di esistenza.

Il migliore esempio che si offra in tal riguardo sono le cosiddette « scuole », in arte o in filosofia, le quali sarebbero composte da uno spirito originale e geniale e da altri secondarî, che seguirebbero nelle opere loro le forme e i concetti di quello. Ora, cotesti altri o hanno la loro pro-

pria personalità artistica e filosofica, e in tal caso hanno le loro proprie difficoltà e le loro proprie soluzioni, intrinsecamente diverse da quelle del presunto caposcuola; ovvero sono semplici vociferatori delle parole e delle idee di quello, e come tali, in arte e in filosofia, nulli, e valevoli solo fuori dell'arte e della filosofia, tra i divulgatori sociali delle opere dell'arte e del pensiero, recitatori, stampatori, banditori. Perciò né nella vera storia della poesia né in quella della filosofia hanno luogo le « scuole », sí invece, unicamente, le personalità, maggiori o minori che indebitamente si dicano, e, in realtà, diverse (perché, dove si considera la qualità, non ha senso parlare di piú o di meno), ciascuna con l'opera di poesia o di filosofia che essa ha potuto creare nel proprio limite, che è poi il suo proprio e libero dominio. I non-poeti e i non-filosofi, che si suol collocare in quelle cosiddette scuole poetiche e filosofiche, trovano il loro posto, invece, nelle storie delle tendenze e del costume sociale, dei partiti, dei motti d'ordine, delle mode, e via discorrendo.

Né vale il dire che, mercé delle scuole e di altri simili aggruppamenti, è dato intendere la varia filiazione delle idee e delle opere d'arte, che si riallacciano le une alle altre e formano catene pendenti ciascuna da un primo anello. Illusione altresí di origine classificatoria, e che propriamente consiste nel pensare in relazione genetica quello che è stato, per motivi di comodo, collocato in ordine prospettico. Che si mettano nella stessa classe le grandi poesie di Omero, di Dante e di Shakespeare, o quelle di Sofocle, di Racine e di Alfieri, non vuol dire che Shakespeare si riattacchi a Dante e Dante a Omero, o Racine a Sofocle e Alfieri a Racine, in una filiazione o causazione poetica. Ciascuno di quei poeti come ciascuno di quei personaggi ed uomini d'azione, non si riattacca a nessuna particolare classe dei fatti della storia precedente, ma a tutta questa

storia insieme: cosí come un avvenimento non è l'opera di un individuo o di una classe sociale o di un partito politico, ma di tutti gli individui, le classi e i partiti, positivamente e negativamente presi, collaboratori nella opposizione non meno che nella cooperazione.

L'intelligenza stessa di una filosofia, la rievocazione di una poesia non si ottengono se non a patto di questa attività del ricevente, che in tanto le serba nella loro genuina realtà in quanto le cangia, in tanto le rivive in quanto le include nella propria sua vita che non è piú quella di coloro che le produssero e in esse si fermarono, e tuttavia è quella, ritrovante quella come un momento di sé stessa. Se non ci fosse questo incontro e scontro tra la filosofia ripensata e l'altra di chi la ripensa, tra la poesia rievocata e l'anima di colui che la rievoca, si riecheggerebbero le parole ma non si riaccenderebbe il dramma del pensiero, che non è fatto di voci riecheggiate; e nella ripetizione estrinseca tutto l'essenziale andrebbe perduto.

Di particolare importanza è l'esortazione, che di qui sorge, a percepire, nella somiglianza delle parole, la dissimiglianza delle cose. Prendiamo qualche esempio dalla storia della filosofia e da concetti dei quali si è fatto grande uso in questo libro, come questo: che filosofia è unicamente filosofia dello spirito e che della natura, intesa in quanto esternità, si dà bensí una scienza ma non già una filosofia. Tale dottrina potrebbe sembrare nient'altro che rinnovazione dell'insegnamento socratico: che il còmpito della filosofia debba consistere e restringersi nel cercare che cosa è il bello e che cosa è il brutto, che cosa il giusto e l'ingiusto, il pio e l'empio e simili, lasciando agli dèi le cose della natura, le quali rimarranno sempre estranee agli uomini. Senonché il pensiero che dirigeva quell'insegnamento socratico era semplicemente la viva pietà e reverenza religiosa, con la congiunta sollecitudine per il retto comportamento po-

litico e morale: precorrimento assai generico e lontano dall'enunciato moderno, affatto umanistico, che importa una critica delle scienze della natura. Parimente potrebbe essere identificata con l'altra del Vico, che delle cose della natura bisogni lasciare la conoscenza vera a Dio, che le ha create, e restringere la conoscenza umana a quella della storia, che l'uomo esso fa e che perciò intende; se l'importanza di questa teoria del Vico e l'originalità rispetto a quella di Socrate non fosse tutta nel nuovo concetto che vi si enuncia del conoscere (conversione del vero col fatto), quantunque questo conoscere vi sia ancora tenuto incapace di penetrare il cosiddetto mondo della natura. Ma la nostra proposizione non riserva la conoscenza della natura né agli dèi né all'unico Dio, e nega la realtà della natura come entità in quanto la definisce astrazione e come astrazione opera dello spirito umano, che cosí la pone, proiettandola in un fuori di sé che è lui stesso o un aspetto di lui. La nuova proposizione implica non solo Socrate e Vico, ma tutto lo svolgimento del pensiero e dello spirito fino a lei, e qualcosa di piú che è per l'appunto il suo proprio pensiero; e quando si compiace di far sue le parole di Socrate e del Vico, le riempie di un contenuto che in questi non possedevano, se anche sia intrinseco alle cose che essi consideravano.

Al medesimo risultamento condurrebbe l'esame che si facesse dell'identità hegeliana di filosofia e storia, e della simile formula adoprata da noi; perché lo Hegel mirava a risolvere la storia nella filosofia col darle l'andamento di un sistema che si svolga e compia nel tempo, e noi miriamo, invece, a risolvere la filosofia nella storia, considerandola come un momento astratto dello stesso pensiero storico e i suoi sistemi come sistemazioni storicamente transeunti e storicamente giustificate, e, come ogni atto storico, di valore eterno. E chiamare questa teoria teoria « he-

geliana », e le precedenti « socratica » e « vichiana », è un modo non solo di non intendere le nuove teorie, ma di non intendere neppure quelle di Socrate, di Vico e di Hegel, che balzano coi loro tratti caratteristici solo in rapporto al nuovo pensiero, il quale le afferma e le nega, le accoglie e le compie. Purtroppo, come la storia della filosofia cosí la critica filosofica stanno ancora in questa condizione miseranda di giudicare per scuole e per sistemi, laddove la storia della poesia se n'è districata o se ne va districando nei suoi migliori e piú esperti cultori. Sentimento soave e caro è certamente quello che spinge sovente, nei travagli e nelle ansie della ricerca, a riportare i nostri pensieri ai grandi del passato e a leggerli anche nelle loro opere con l'introdurveli inconsapevolmente, ed a confermarli con l'autorità del loro nome e a nobilitarli con la nobiltà delle loro persone ideali. Pure, quando piú strettamente ci pare di esserci abbracciati con quei grandi, a un tratto accade di sentire che essi sono statue e noi uomini mortali ma vivi, che le loro parole sono definitive e le nostre in formazione, che noi li ammiriamo ma che essi non possono soddisfare le nostre nuove e personali domande. Cosí un'anima di poeta, per infinitamente che ami e veneri un poeta del passato, nel fatto si distacca da lui intonando un canto che quegli non ha mai cantato.

Dissipare le illusioni della ripetizione nella storia e della rigida perduranza dei suoi prodotti, generate dal fraintendimento dei concetti classificatorî, e rendersi ben conto, in cambio, che in istoria tutto dura solo in quanto sempre cangia, giova anche a impedire che la reazione contro i concetti classificatorî si perverta in rifiuto delle categorie mentali, costitutrici del giudizio, e il giudizio stesso sia abbassato a un atto di bruta vitalità, privo di carattere conoscitivo, e ogni criterio di valore vada perduto nel buio dell'irrazionale. A siffatta degenerazione cospirano la

fiacchezza della coscienza, che non reagisce al brutto, al falso, al cattivo, e la grossezza della mente, incapace di scorgere la profonda differenza tra concetti puri e concetti empirici, tra giudizio e classificazione.

II

Ombre di agnosticismo, misticismo e scetticismo, e luce di verità storica.

È persuasione comune, per non dire volgare, che della storia si conosca pochissimo, e in modo imperfetto: una quantità infinitesima, se la si paragoni all'oggetto che si dovrebbe conoscere. Anche coloro che sono tenuti i più dotti, attingono solo alcune gocce, e impure, dell'immensurabile oceano storico.

Questa persuasione va di paro con l'altra che la conoscenza della realtà ultima, della realtà vera, sia preclusa al filosofo, che ne apprende solo alcuni riflessi e avverte il mistero che intorno lo preme. E all'una e all'altra si accompagna il lamento che nella vita finita rimanga inattingibile l'infinita beatitudine di cui l'uomo ha brama, e che alle tenebre che gravano la sua mente risponda il sentimento d'infelicità che stringe il suo cuore. Questo sofisma, unico in triplice forma, prende forza dal concetto incongruente di un infinito fuori del finito, di una felicità scissa dall'infelicità, di una conoscenza definitiva, di un sapere intero e totale: incongruenza, perché, asserendo uno dei termini della relazione e negando l'altro, si viene a negare e a far morire quello stesso che si voleva asserire ed esaltare. In effetto, la felicità senza infelicità, il pensiero e il sapere senza limiti, questo che è un annul-

lamento della vita, si raggiunge a pieno solo nella morte.

Come la felicità è nell'attimo e non fuori dell'attimo, cosí la verità storica, e con essa tutta la verità, è nella conoscenza del singolo, nel quale di volta in volta il tutto è presente, e non già in quella di un tutto in cui ogni singolo sarebbe una buona volta compreso ed esaurito, il che ripugnerebbe al concetto del conoscere, atto di vita e suscitatore di sempre nuova vita. E nondimeno anche uomini che non ignorano questo carattere dinamico del vivere e del conoscere, sono presi dalla malinconia, dell'agnosticismo e pessimismo dinanzi alla inconseguibile conoscenza della statica totalità. Il Droysen, che fu dei pochissimi che veramente si travagliassero con penetrazione nei problemi della gnoseologia storica, chiudeva un suo corso sull'argomento, nel 1883, lamentando che la storiografia non possedesse, come le scienze naturali, il mezzo dell'esperimento, confinata com'è all'indagare, cosicché « anche l'indagine che va piú a fondo può ottenere soltanto una parvenza frammentaria del passato, e la storia e il nostro sapere di essa sono due cose *toto coelo* diverse ». « Né giovano (soggiungeva) artificî della fantasia, come usarono i greci, che si dipinsero l'immagine mirabilmente bella e armoniosa del loro passato, alla quale ben poco corrisponde quel che di genuino ce ne è conservato realmente. » Ma poi il Droysen diceva, proseguendo: « Questo ci scoraggerebbe, se non fosse che noi possiamo certamente seguire lo svolgimento dei pensieri nella storia, anche se il materiale è lacunoso. Cosí noi otteniamo, non un'immagine dell'accaduto in sé, ma della nostra concezione e della nostra spirituale elaborazione. E questo è il nostro surrogato. Ottenere ciò non è tanto facile e lo studio della storia non è tanto allegro quanto a prima vista si presenta » [1]. Rare

[1] *Historik* cit., pp. 315-16.

volte è stato espresso in modo cosí candido e cosí evidente questo strano veder doppio, pel quale, di là della conoscenza che ad ogni istante esercitiamo e possediamo, — della sola che veramente e unicamente c'importi e ci giovi, — si cerca una conoscenza fuori delle condizioni del conoscere, e che sarebbe inutile se non fosse già di per sé impossibile; e questa sembra la vera conoscenza e l'altra un ripiego e un « surrogato ».

Da questa richiesta dell'impossibile è mossa l'idea della cosiddetta « storia universale », che vorrebbe per l'appunto chiudere in sé la totalità della storia, e nella sua forma consequenziaria e logica, sebbene mitologica, includeva, nelle trattazioni che un tempo se ne fecero, anche l'avvenire, terminando con l'anticipato racconto della fine del mondo: l'« idea », e non il fatto, perché, nell'esecuzione, le « storie universali » o si riducono a compilazioni e manuali e repertorî storici o, sotto nome di storie universali, sono storie particolari (universali-particolari), come ogni storia genuina. La meccanicità di quel fine della visione totale, che si persegue nella storia universale, e l'effettivo decadere di essa a compilazione incoerente, balzano agli occhi quando addirittura la si vede adottare, come in certe opere odierne, l'ordinamento geografico ossia spaziale.

L'agnosticismo e pessimismo storiografico è suscitato non solo dal fantasma delusivo di una meccanica totalità che sia da conoscere, ma anche da quello non meno tormentoso e delusivo delle « origini », da attingere, « delle cose »; il quale poi, se ben si consideri, si riduce all'altro e ne è una manifestazione. In effetto, il problema delle origini (origine del mondo, dell'uomo, della civiltà, della poesia, dello stato, o anche, piú in particolare, dell'epos ellenico o medievale, del feudalismo, e simili, e piú particolare ancora di un dato avvenimento o di una data opera, della Riforma o del *Faust*) si alimenta della idea di una

totalità di fatti, nella quale si possa determinare il primo fatto, o quello che è il primo nelle varie serie di fatti che in essa piaccia discernere. Dissipato il fantasma della « totalità », si dissipa quello del « fatto originario ». La filosofia converte il concetto fantastico dell'origine delle cose in quello della loro origine ideale, ossia della loro qualità, e perciò non si domanda come sia nato il pensiero o il linguaggio o la morale o la religione, ma come eternamente nascono, cioè quale sia la loro eterna natura; e, in corrispondenza, la storiografia non cerca le origini dei fatti ma li giudica, e, cosí facendo, ne assegna l'origine ideale nello spirito umano. Il misterioso delle origini per lei non sussiste altrimenti che come il travaglio stesso del ben giudicare il fatto che è presente nella coscienza: ché, se questo si adempie, non c'è luogo ad altro. Che cosa è mai quella parvenza che si chiama il « buio delle origini »? Nient'altro che fatti non presenti alla coscienza attuale, e perciò non qualificati e non giudicati, l'emisperio di tenebre che cinge la nostra luce, la quale non sarebbe luce se non avesse quell'emisperio, che sarà di volta in volta spostato col diventare o ridiventare, quei fatti, presenti alla nostra coscienza, dalla quale altri fatti cadranno via. Conosciamo talune poesie segnate come le piú antiche in lingua italiana; e prima di esse accusiamo una lacuna e diciamo perciò che le origini della poesia italiana non ci sono ben note o non ci sono note sufficientemente. Ma se si troveranno altre poesie di data piú antica, neppure cosí avremo raggiunto le immaginarie « origini », e soltanto conosceremo anche quelle.

Il medesimo senso sfiduciato, che nasce dalla vana ricerca delle origini, nasce dalla ricerca della « causa », della causa di questo o di quell'evento e di questa o di quella opera o dell'intero corso storico; giacché, in fondo, le due ricerche si risolvono l'una nell'altra, dipendendo l'una e

l'altra dalla concezione meccanica della totalità. Donde le infinite dispute infeconde, o riuscite talvolta feconde ma non in ciò che si proponevano, sulla « causa » della decadenza dell'impero romano, su quelle del mondo medievale, del rinascimento, della rivoluzione francese, e di ogni altro evento. Non c'è migliore esperienza e migliore prova del carattere intrinsecamente filosofico della storiografia, che questo suo irresistibile rigettare ogni particolare assegnamento di causa che le si venga presentando e persuadendo.

Un diverso buio avvolge la storia quando l'aporia non è piú della totalità estensiva, ma, come potrebbe dirsi, della intensiva, cioè della unità identica e indifferenziata, che preclude il sorgere dell'indagine e della conoscenza storica. In filosofia, questo unitarismo, in apparenza intransigente e nella sostanza astratto ossia matematico, per un verso è un residuo o un riflesso del non completamente digerito Dio personale, e perciò si affatica sterilmente nel conato di fare sparire le differenze nell'unità, presupponendole o ammettendole surrettiziamente, e per un altro verso, e piú semplicemente, si acqueta come può nell'alogico misticismo. Corrispondentemente, la storia o sparisce all'occhio del mistico che non ritrova in sé altro che il palpito inesprimibile di una vita che è sempre la medesima, ovvero è narrata con le debite distinzioni ma puerilmente adorna di immagini unitarie, come quando, ponendo come principio unitario il pensiero, che è logica, si parla dell'arte che è pensiero, della politica che è pensiero in quanto politica, e simili, o, ponendo come principio unitario la materia, si parla di quel moto della materia che è la logica, di quel moto della materia che è la giustizia e la moralità, e via di questo passo.

La confutazione piú aperta dell'astratto unitarismo e dei conseguenti sofismi filosofici e storici, è data dal processo mentale, da noi piú volte richiamato e descritto, che

muove sempre, come si è dimostrato, da un bisogno della vita. Ora, questo bisogno è sempre differenziato; e non già perché non si possano volere, come si suol dire per proverbio, due « cose » al tempo stesso, infinite cose potendo essere comprese in un nostro atto di volizione, ma perché non si possono compiere due « atti » nello stesso tempo: se si pensa, si sospende la deliberazione e si allontana la fantasia; se si poeteggia, si sospendono logica e volontà; se si opera praticamente, il pensiero non è piú pensiero perché si è solidificato in presupposto ossia in fede; e cosí via. Di conseguenza, alla radice di ogni indagine storica c'è sempre una domanda « secundum quid », di qualità determinata, morale o logica o estetica o altra che sia, e perciò non c'è mai una storia in generale, ma sempre una storia specificata in storia artistica, politica, morale, filosofica, ciascuna delle quali ha in sé l'unità dello spirito, che per sé, astrattamente presa fuori o sopra di quelle, è tanto poco oggetto di storia, quanto poco (come in un caso analogo diceva lo Hegel) si può mangiare un frutto in generale, che non sia pera, susina, albicocca, o altro specificato.

Alle ombre dell'agnosticismo o del misticismo si avvicendano talvolta, nell'animo dell'indagatore storico, quelle, parimente pessimistiche, dello scetticismo; perché esso vede che le piú spassionate e le piú severamente elaborate costruzioni storiche sue proprie o di altri, e anche dei maggiori scrittori di storie, dopo che sono state fatte, non piú soddisfano, o, che è lo stesso, non soddisfano a pieno e spingono e costringono a nuove indagini e a nuove costruzioni, che un pari destino attende. Ma, se di ciò egli si attrista e s'impaura, vuol dire che non è giunto a rendersi chiara, conformandovi il proprio animo, la natura della vita e della morte, la relazione del pensiero con la vita, il concrescere ad una di storia e storiografia, e l'eterno operare del passato nel presente pel futuro.

III

Umanità frazionata e umanità intera.

Altro falso vedere è raffigurarsi il corso storico come una serie di azioni e di persone, ciascuna delle quali rappresenti solo una parte o particella dell'umanità, anche quando la serie venga pensata progressiva in modo che in essa la parte o particella susseguente sia sempre piú ampia e piú ricca della precedente. Cosí infelice sarebbe la condizione degli umani da non potersi dire neppure uomini a mezzo, né per centesimi o millesimi o milionesimi, ma frazionati all'infinito e ridotti peggio che polvere. Ed è ben dubbio che quella parte o particina abbia diritto a chiamarsi umana, se l'umanità è tale soltanto nella sua interezza, nel suo organismo e nella sua anima.

Questa maniera di rappresentazione e concezione storica è usuale; e nelle storie della filosofia si vedono l'un dopo l'altro Socrate, a mo' d'esempio, ritrovare la definizione e il concetto, Platone porne la realtà metafisica, Aristotele procurar di richiamarlo sulla terra, Cartesio renderlo interiore, Kant interpretarlo come sintesi a priori, Hegel scoprire che la sintesi o idea è il tutto e di là da essa non rimane una realtà inconoscibile, e cosí via, esercitando ciascuno la sua parte ed esaurendosi in quella parte o parzialità che sia. Né vale dire che ciascuno di essi s'illudeva di possedere nella sua particolare dottrina il tutto, perché non si tratta già dell'illusione di essere interi, ma del fatto di non esser tali. Parimente nella storia civile si usa rappresentare il medioevo come l'età in cui lo spirito è pensato in forma trascendente e perciò oltremondana e ascetica, il rinascimento come la iniziale

traduzione dei valori cristiani in valori terreni, l'illuminismo come la folgorante asserzione dei valori terreni nella forma della ragione o razionalità, che viene contrapposta alla realtà storica divergente da lei in quanto è divergente dalla ragione, l'idealismo dialettico come la redenzione della realtà storica mercé dell'approfondito concetto di ragione, il liberalismo come la correzione del libertarismo atomico dell'età precedente, e via discorrendo. Ogni età rimane cosí, in questo modo di vedere, imprigionata nella parzialità, la quale, per superiore che sia, parzialità rimane e non diventa interezza.

La critica di questa concezione è già data con la critica dell'idea del progresso nella sua duplice unilateralità del « progressus ad finitum » e del « progressus ad infinitum » [1], perché nella prima forma il progresso mette capo alla propria negazione, alla stasi, e nella seconda si riduce a un affannoso accumulare di particelle che non possono mai conseguire l'unità dell'atto creativo. All'una e all'altra di queste due unilateralità si richiama la concezione che critichiamo, e piú di frequente alla prima, essendovi in quel caso nell'animo dello storico la credenza o la speranza di una forma definitiva verso cui l'umanità avrebbe lavorato e che avrebbe raggiunto o starebbe per raggiungere. Ma la verità si restaura soltanto col riunire quello che malamente è stato diviso, l'infinito e il finito.

Pure tale confutazione e l'affermazione che vi si congiunge non bastano, o, almeno, non riescono del tutto chiare e persuasive se non s'intende piú particolarmente e piú esattamente il nesso e l'unità della costanza e del cangiamento, dell'umanità nella sua interezza e nella sua divisione

---

[1] Per lo svolgimento particolare di questa critica, v. *Saggio sullo Hegel* [4], pp. 145-72.

che è specificazione. Le due proposizioni: « l'umanità si fa nella sua storia », e « il presupposto di questa storia è l'umanità », si sogliono presentare distinte e piú sovente contradittorie; e tuttavia debbono formarne, e ne formano, di fatto, una sola.

L'umanità in ogni epoca, in ogni persona umana, è sempre intera, perché immaginarla priva di una qualsiasi delle sue categorie vale sconvolgerle e farle cadere tutte; pensarla ignara di sé medesima e incosciente importa abbassarla a natura (a quella irrealtà e astrazione che con tal nome si chiama); vagheggiarla libera una buona volta delle sue opposizioni, delle sue lotte, della sua dialettica, sarà sogno incomposto, ma non è un'idea pensabile. Il detto volgare che l'uomo è sempre lo stesso si fonda su quest'ovvio riconoscimento, e spiega una sua efficacia di buon senso contro le credenze e i paradossi che vedono nel passato o proiettano nell'avvenire una umanità essenzialmente diversa, e di necessità eterogenea, sovrumana o disumana.

Senonché questa costanza dell'umanità non si può né dividere né distinguere dalla sua opera o dal suo svolgimento storico, ponendo dualisticamente una umanità costante e perpetua, e un'altra mutevole e transitoria che si stringe all'altra e l'accompagna ma può esserne separata e venir congedata. Siffatta separazione dà origine all'illusione di una « filosofia perenne », che stia sotto e di là di quelle che i filosofi escogitano e di cui disputano, di una « religione perenne » o « religione naturale », che tutti gli uomini hanno in comune quando li si tragga fuori dalle religioni concrete o « positive », come le chiamano. Illusione, perché se ci si prova a formulare quella religione o quella filosofia soprastorica e perenne e naturale si rientra immediatamente nella cerchia storica con la particolarità delle sue varie determinazioni.

Il pensiero giusto è che l'interezza dell'umanità non è

presente a sé, ossia non è, se non nel fare, e il fare non è mai un fare in generale, ma un còmpito determinato e storico; sicché, assolvendo quel còmpito, l'umanità si celebra intera, e quando altri còmpiti sopravverranno, si celebrerà in quelli di volta in volta, sempre nella sua interezza. Bisogna guardarsi dal personificare e soggettivare il legame che si ritrova delle opere con le loro antecedenti e susseguenti, cioè la catena di questi còmpiti, e sostituirla alla viva umanità che di volta in volta li ha ideati e attuati. Il limite che si avverte in ciascun uomo, in ciascun'epoca ed opera, non è un limite che essi abbiano in sé, una mutilazione e infelicità di cui, consapevoli o no, siano affetti, ma è nient'altro che il riferimento al processo di cui tratta lo storico, il quale, per chiarire la genesi di una condizione presente, intende, determina e circoscrive i fatti del passato che vi confluiscono e da essa riemergono trasfigurati, e che sono « parti », ma solo in rapporto ad essa.

IV

Storiografia da fare e storiografia da non fare.

Quando l'animo si dispone alla considerazione e indagine storica, accade quel che il poeta dice: che si sale « dei secoli sul monte », sciolti dai vincoli passionali con le cose particolari, non piú avvolti nel fumo dell'azione, bramosi di non altro che di conoscere la sostanzialità del vero. Che cosa importa a noi, in quanto storici della poesia, la persona pratica del poeta o le tendenze politiche e morali alle quali egli fu legato e alle quali concorse con molta parte dell'opera sua, quando in un'altra parte, la sola che per noi valga nell'aspetto che consideriamo, fra

mezzo a quelle che si chiamano contingenze e tali sono a petto di lei, egli creò una poesia, che ci sta ora dinanzi come scesa dal cielo, creatura di pura bellezza, unico soggetto della storia di cui trattiamo? Che cosa importa l'errore, che si è combattuto e respinto, di una dottrina, quando si riguardi questa dottrina con l'occhio dello storico della filosofia, che vi scorge non piú l'errore ma la verità, non il limite che la rinserrò e l'ostacolo in cui urtò, ma la sua ragione originaria e fondamentale, l'ufficio a cui adempí, scacciando un piú grosso errore, trasportando i problemi in una sfera piú alta, provocando, come in un esperimento logico, lealmente eseguito e portato all'estremo, la nascita del suo diverso e del suo contrario? Che cosa importano i colpi dati e ricevuti, i gridi levati e le onte delle reciproche accuse allo storico, che vede emergere da quelle battaglie le linee di una nuova formazione politica, sociale e morale, di un nuovo istituto di cui la realtà era gravida e che poté mettere al mondo solo per mezzo di quel processo travaglioso, e tutti coloro che, comunque, vi presero parte, onest'uomini e canagliume, intelligenti e stupidi, riconosce positivamente e negativamente (ossia, in ultima analisi, sempre positivamente) necessarî, e con tutti essi, storicamente, si concilia, perché « oltre il rogo non vive ira nemica » e la storia sta sempre « oltre il rogo »? Quella che si chiama « imparzialità storica » forma tutt'uno con la disposizione stessa a pensare storicamente e a raccontare storia; ed è cosí naturale e viva nello storico che egli, talvolta, deve perfino guardarsi da una certa compiacenza a non esagerare il valore di coloro che avversò o avrebbe avversati nella vita pratica, verso i quali è ora tratto a usare una generosità peccaminosa in quanto essa stessa poco storica, perché ripercussione, sia pure in senso aberrante, della stessa lotta pratica.

Certo, la descritta disposizione dello storico è, per sé

presa, una intenzione, una sincera e buona intenzione, che incontra forti difficoltà a farsi volontà effettuale, un avviamento che è contrastato nel suo procedere verso il segno proposto; e le difficoltà e i contrasti sono preconcetti che gravano sulla mente e sull'animo di lui, vecchie idee non corrette né arricchite in un ulteriore svolgimento, rimaste immobili, o parvenze di idee e di fermi giudizî, ma, nella sostanza, sentimenti e passioni solidificati: in una parola, tutto ciò che tira in giú la mente ed è inerzia mentale. Donde le tante storie che, nel generale e nel particolare, mancano a sé medesime: storie rese torbide e opache da miti religiosi, da insufficienti concetti filosofici, da idoli di partito, le quali leggiamo con diffidenza, badando a non affidarci alla loro guida, a consentire con loro solo nei punti nei quali l'intelletto di quegli storici si muove libero dai loro presupposti o inconsapevolmente li abbandona, e a valerci di esse, soprattutto, come di un esame in contraddittorio che renda piú nette le nostre idee e che aguzzi la nostra penna. I dibattiti della storiografia volgono in massima parte su tali questioni « di valutazione », come si suol chiamarle, cioè di criterio e di filosofia, e le altre che si dicono « di fatto », ossia di genuinità dei documenti, sono di gran lunga minori per estensione e, in ogni caso, stanno in dipendenza delle prime. Ma, se cosí non fosse, se queste difficoltà non si opponessero e non imponessero di superarle, il lavoro della storiografia non solo sarebbe troppo facile, ma non sarebbe lavoro, se tale non è sfondare usci aperti, né in realtà avrebbe luogo, come non ha luogo intorno a quelle verità d'idea e di fatto sulle quali non si disputa e che si riferiscono a un patrimonio comune da tutti ammesso, a una fede che non si conturba in dubbio. Né bisogna immaginare né aspettare né augurare che il progresso di questo molteplice e intenso lavoro mentale sia per condurre a un generale e pacifico convincimento

filosofico e storico, o a uno stato che a ciò si approssimi; perché il contrasto e il correlativo lavoro risorge sempre in modo nuovo, con la sua difficoltà ed asprezza, e cosí solamente l'umanità cresce su sé stessa. Altro modo e ritmo fuori di questo non si ha mai nel progresso spirituale, il quale si compie dapprima in pensatori singoli e solitarî o in piccole cerchie di spiriti affini e di collaboratori, finché, come risultato e non come processo, si trasfonde nella generale cultura, e di là, in forma mitica o come parola cinta di religioso mistero, passa in ultimo nel volgo o masse che si dicano.

Senonché, in altri casi, par che si veda l'imparzialità storica sostituita addirittura dal suo opposto, dalla piú risoluta e rapace parzialità; e non già per effetto di una caduta nel male e nell'errore, e con la coscienza e il rimorso di una passione a cui ci si abbandoni e di una colpa che si commetta, anzi con la sicurezza di ben fare, di asserire il proprio diritto, di compiere un dovere. Risorgono allora l'esaltazione e l'aborrimento, l'amore e l'odio, per i fatti e gli uomini che la storia aveva trasportati di là di questo conflitto nella sua ideale città, « civitas Dei »; e non si dà ascolto a chi richiami, rimbrottando, all'equità e verità del giudizio. Come si spiegano e come si giustificano i due diversi atteggiamenti? Come si conciliano i due diversi doveri che in essi si esprimono?

La soluzione che si suol dare di questo contrasto, e che consiste nel distinguere tra passato e presente, o tra passato remoto e passato prossimo, e nella sentenza che la storia si deve fare del passato o del passato remoto, e non del presente o passato prossimo, nel quale si cammina su ceneri ingannevoli che chiudono ancora il fuoco, senza dubbio non regge, non potendosi fondare una distinzione logica su un piú e meno di lontananza cronologica, distinzione che urta subito nel modo piú stridente con la realtà.

Perché, da una parte, se un fatto è un fatto, e, come suona l'antico detto italiano, capo ha, esso ha nel suo carattere la sua genesi, e se ne può fare e se ne fa la storia, ancorché appartenga all'istante appena trascorso, e, dall'altra parte, l'amore e l'odio, l'esaltazione e l'abbattimento, nel caso che si considera, non si manifestano già solamente nella storia della nostra generazione o di quella che l'ha preceduta, o dell'ultimo cinquantennio o dell'ultimo secolo, ma, come ognuno sa e vede, risalgono tutto il corso della storia e tutto investono con la loro furia, parteggiando per Catone contro Cesare, per Socrate contro Atene, magari per Saul contro Samuele o all'opposto: personaggi non meno viventi di coloro che vissero pochi anni or sono o che vivono con noi ai giorni nostri. Per altro, quella soluzione, inesatta nella sua formula logica, si muove nel vero quando s'interpreti la sua distinzione temporale di passato remoto e passato prossimo o presente come metafora della distinzione ideale e concettuale tra l'ora della storiografia e l'ora dell'azione, cioè tra l'atteggiamento del conoscere e l'atteggiamento del fare, che con nesso necessario si susseguono, ma non però si confondono.

Inserire nell'ora dell'azione l'ora della storiografia, atteggiarsi a pensatori storici quando in effetto si agisce praticamente, sarebbe uno sforzo inane, se non fosse a sua volta un modo d'azione, un eccitamento dato a sé stesso, un tentativo di spingere l'avversario allo scoramento e alla rinunzia: un modo di azione nel quale non si adopera la storia, che non può essere «adoperata» e può essere soltanto pensata, ma si procura di preparare e produrre il vario sentimento che nasce dalla visione del bene e del male, del trionfo e della sconfitta, della sicurezza e del pericolo, della salvezza o della certa perdizione, al qual fine si ricorre alla evocazione di fatti accaduti o che si danno per già accaduti. Questo processo pratico, come sorge

spontaneo nelle menti incolte e negli animi non disciplinati ed educati, cosí viene artificialmente coltivato dall'oratoria d'occasione, e non se ne può far di meno quando altro mezzo non sia consentito dal tempo e dal luogo e dalla persona per accrescere l'energia dell'azione. Ma per ciò stesso è ovvio che ad esso non debba e non possa collaborare il filosofo e lo storico: non debba, per rispetto all'abito che riveste, non possa per il contrasto con l'azione insueta, che, ripugnando a quell'abito, riuscirebbe, in ogni caso, fredda e non suasiva. D'altra parte, il filosofo e lo storico, e colui che si è filosoficamente e storicamente educato e disciplinato, avverte senz'altro e distingue quella che è l'ora del conoscere e quella che è l'ora del fare; sa, al pari di ogni altro uomo, quando gli tocca pagare di persona, come persona pratica, e, rifiutandosi a falsificare la storiografia in lotta pratica, si rifiuta del pari a falsificare la lotta pratica in istoriografia, procurando a sé e ad altri un codardo alibi morale. Il sofisma foggiato all'uopo, mercé dello scambio tra serenità storica e debolezza morale o servilismo, è cosí miserabile da non meritare confutazione, bastando di fronte ad esso il disprezzo.

La storiografia è del passato-presente, l'azione del presente, l'immaginazione del futuro: l'immaginazione, madre di speranze e di paure, che l'indagatore storico allontana da sé e l'uomo d'azione respinge, e con la quale si trastullano solamente nelle pause e nelle stanchezze del meditare e dell'operare. Quando essa intesse una favola o traccia le linee di una favola proiettata nel futuro, si ha la cosiddetta predizione o profezia, « ricordo di tempi non nati », storia del futuro, la cui sostanza è quella immaginazione stessa, mancandole ogni fondamento logico. E quando pare che le previsioni storiche assumano andamento di verità logica, o che ricevano conferma dagli eventi, le si guardi un po' da presso e si vedrà che non sono né

previsioni né storiche, ma unicamente deduzioni e ragionamenti di concetti economici, morali o altri che siano, conseguenze necessarie di premesse e non già effetti o fatti, i quali vengono al mondo unicamente per opera della volontà, libera per definizione, e sono necessarî sol perché essa cosí e non altrimenti li ha voluti e li ha attuati.

V

Storiografia e naturalismo.

Potrà fare qualche meraviglia che nel nostro discorrere della storiografia non ci siamo impegnati in discussioni né in confutazioni di concetti che, nella seconda metà del secolo decimonono, vi primeggiavano, come (per dirne alcuni alla rinfusa) « ambiente », « influssi », « razze » e simili, e anzi a mala pena ci sia occorso di mentovarli per incidente. La ragione è che, avendo noi escluso dal pensiero filosofico e storico il concetto di « causa », ed essendoci trasferiti di là da ogni forma di naturalismo, il rifiuto dei concetti particolari, che da questo derivano, era implicito e se ne poteva sottintendere la dimostrazione.

Prendiamo in esempio il concetto di « ambiente », che ebbe allora tanta importanza, e non solo nelle letterarie ipotiposi del Taine, che lo vedeva lí, possente ed imperioso, insieme con la razza, a plasmare ogni parte della storia, politica e sociale e artistica e filosofica.

Poiché esso è, per l'appunto, un concetto naturalistico e deterministico, per noi non conserva, in quanto tale, uso alcuno, e dobbiamo in ciò comportarci in modo piú radicale dello Hegel, che gli attribuiva efficacia massima nella vita degli animali e minima in quella dell'uomo. « L'ani-

male — egli diceva — vive in simpatia col suo ambiente: il suo carattere specifico, come i suoi svolgimenti particolari, ne dipendono, presso molti animali interamente, in tutti piú o meno. Nell'uomo, siffatti legami di dipendenza tanto piú perdono d'importanza quanto piú egli è colto, e quindi quanto piú tutta la sua creazione di vita è posta sopra un fondamento libero e spirituale. La storia del genere umano non è in dipendenza dalle rivoluzioni nei sistemi solari, né le vicende degli individui dalla posizione dei pianeti »[1]. La verità è che l'ambiente ha sempre la sua realtà ed efficacia sugli uomini come sugli animali, ma nel modo in cui l'ha tutto il passato, tutta la storia precedente, e perciò solo in rapporto alla nuova azione e alla nuova vita che si crea, in inscindibile unità con questa, e fuori di tal rapporto è irreale, è fantastico, è un'astrazione impotente, alla quale malamente si attribuisce la potenza di determinare la vita e l'azione.

Se questa critica può sembrare ormai ovvia, piú difficile è venire riconoscendo le infiltrazioni di concetti naturalistici nella storiografia e guardarsene; e, per stare nell'esempio addotto dell'« ambiente », a questo si riduce (quando non sia una semplice frase immaginosa di valore espressivo) il detto frequentemente ripetuto: che un filosofo geniale risolve il problema che la società del suo tempo gli affida e sul quale tanti altri si sono prima affaticati; e che, similmente, un geniale poeta interpreta nel suo canto il sentire di quella società o dei molti spiriti affini che avevano tentato di dargli forma poetica. La « società » rappresenta in questo caso l'ambiente, del quale il filosofo o il poeta opererebbe da organo delegato. Ora, il canto del poeta coincide affatto con la individua passione che muove il poeta, e la sua forma è sempre nuova al pari del con-

[1] *Encicl.*, § 397, osserv.

tenuto: come coincidono in effettiva unità il problema e la soluzione del filosofo. Può ben favoleggiarsi dell'esigenza di quel canto e di quella teoria come di qualcosa che già esisteva largamente diffuso; ma se si va a guardare da vicino le sembianze di questa asserita esigenza comune e generale, la si vede sparire e tramutarsi nella realtà di problemi e soluzioni che non erano mai propriamente quella teoria, di espressioni che non erano quel nuovo canto, di fatti, di azioni, di passioni che erano sé stessi e non l'altro o gli altri dei quali si asserisce che sarebbero la loro forma piena e definitiva. E ci si accorge allora che se queste cose tutte prendono l'aspetto di problemi proposti al pensiero, i quali poi mercé del filosofo avrebbero ricevuto risposta, e di abbozzi o di materia offerta alla fantasia, che avrebbe perfezionato gli uni e accolto ed elaborato l'altra, e di tentativi imperfetti di un'ulteriore azione perfetta, gli è perché il nuovo pensiero ha, nell'atto stesso, collocato al loro posto sistematico quegli sparsi problemi e soluzioni, che perciò sembra quasi che lo abbiano precorso e generato; la nuova poesia, con l'assorgere sopra le espressioni e poesie precedenti, le fa risonare in sé, onde si genera l'illusione che essa già preesistesse in loro in forma di esigenza; e il nuovo evento raccoglie in sé gli eventi passati, preparando quelli futuri.

Cosí ci disfacciamo anche di quella concezione storica che un arguto scrittore inglese chiamò la « catena dei pompieri », dei pompieri che, schierati in fila, si passano velocemente di mano la secchia d'acqua da gettare sulle fiamme per spegnere l'incendio, dove le mani sono molte e la secchia è una sola, sebbene sia portata sempre piú vicina all'ufficio che le è stato assegnato. Contro tale dottrina, in rapporto all'arte e alla poesia, protestò Leone Tolstoi, ricordando contro la serie genealogica di Balzac-Flaubert-Zola, o altra simile, che ogni genio ricomincia da capo e

nasce solo da sé stesso[1]. Contro di essa, in rapporto alla storia della filosofia, cominciano a levarsi insistenti le proteste: « In nessun caso — leggo in una recente monografia intorno allo Hegel — alla storia della filosofia è stata fatta tanta violenza nei suoi rapporti psicologico-storici di dipendenza quanto col porre la pretesa discendenza: Kant-Fichte-Schelling-Hegel. In nessun altro caso la relativa originalità e l'indipendente svolgimento della personalità sono stati cosí sacrificati a uno schema di costruzione logica apparentemente semplice e luminoso »[2]. I problemi del Fichte non sono quelli del Kant, né i problemi dello Schelling sono quelli del Fichte, e via dicendo; e, se sembrano generarsi gli uni dagli altri, gli è perché il pensiero posteriore e piú ricco comprende in sé quelli anteriori.

Anche al concetto naturalistico dell'ambiente, nella sua fissità e astrattezza, è da riportare tutta la falsa storiografia dell'arte e della poesia che s'affanna a dedurre le opere d'arte dal neoclassico, dal barocco, dal romantico, e simili, cioè da ambienti e tradizioni che in arte non hanno altra reale esistenza che nelle singole opere, ossia nelle singole anime, dove poi non sono piú esse, ma le singole anime ed opere, poetiche se queste sono poetiche, impoetiche se sono impoetiche, e che fuori di esse non esistono se non o come altre opere d'arte o come altri atti determinati di conoscenza, di pratica, di morale, di costume o di altro che siano.

---

[1] Si veda nei miei *Nuovi saggi di estetica*[4], p. 168.

[2] T. L. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (Leipzig-Berlin, 1929), I, 56-57. Ma già dell'arbitrarietà di questa filiazione si era avveduto e l'aveva rifiutata, nel 1890, Lucien Herr nel suo articolo della *Grande Encyclopédie* sullo Hegel: lo si veda ora in Herr, *Choix d'écrits* (Paris, 1932), I, 117-19.

VI

La natura come storia senza storia da noi scritta.

Alla natura, intesa come il complesso degli esseri inferiori all'uomo, si suole volentieri rifiutare, cosí nel pensiero comune come nella dottrina, la storicità: rifiuto che non si spiega se non in quanto riflesso di concezioni religiose, o di un poco francescano dispregio per gli esseri naturali, o della falsa credenza che questi siano meccanici e non viventi, o di altrettali motivi, ma che, logicamente, è ingiustificabile, non potendosi concepire (posto che la realtà sia spirito che è divenire ed è storia) una parte della realtà che non sia storia, come, d'altro canto, non si può concepire, quando alla natura pur si attribuisce una storicità, che la sua storia si svolga meccanicamente e non spiritualmente.

Per le medesime considerazioni non è ammissibile la divisione che si suol fare tra storia dell'umanità e storia della natura, mancando qui ogni assegnabile criterio distintivo, e appartenendo l'una e l'altra in modo omogeneo all'unica spiritualità e all'unica storia.

E se la cosiddetta natura è spiritualità anch'essa e storia, è necessario consentire (per paradossale che l'affermazione suoni) che essa non può non avere, nei modi suoi, coscienza del suo fare, cioè coscienza della sua storia. Come si sarebbe fatta, come di continuo si farebbe, senza sentire e pensare e desiderare e volere, senza travagli e soddisfazioni, gioia e dolore, senza aspirazioni, senza memorie? Certo, un inintelligente orgoglio può indurre, innanzi a questa affermazione, al disdegno e al sorriso sprezzante; ma è lo stesso orgoglio che, procedendo per la sua linea, nega

(ancorché non lo confessi aperto) coscienza umana agli uomini primitivi, e via via a classi inferiori o a popoli stranieri, e cosí ancora ai proprî vicini del medesimo gruppo sociale, ed è disposto a credere che sol esso, l'orgoglioso, la possegga quasi privilegio.

Ma questa coscienza storica che è nella loro vita stessa, questa non scritta storiografia, la conoscono di volta in volta gli esseri che si chiamano naturali. Si potrebbe, integrando e correggendo un detto del Vico, dire che essi la conoscono perché l'hanno fatta e la fanno (non Dio, come diceva il Vico, ma gli esseri naturali stessi, animali o piante o quali che siano); ma non la conoscono gli uomini, che non l'hanno fatta e non la fanno.

Non la conoscono e non vogliono e non possono conoscerla, e rimane per loro un libro chiuso, per una ragione che rifulge evidente quando si sia abbandonata l'idea della storiografia come passiva notazione di una realtà da noi distaccata, e si sia accolta l'altra, che è la vera, della storiografia come problema teorico nascente da un bisogno di azione e correlativo a questo bisogno. L'uomo non ricostruisce, non pensa e non scrive la storia degli esseri naturali, perché i loro bisogni di azione non sono i suoi; e anche nella stessa storia umana si disinteressa di alcune parti troppo remote dai suoi interessi presenti e vivi, come altresí, seguendo nella sua determinatezza uno di siffatti interessi, si disinteressa provvisoriamente di altri, e perciò non è attualmente in grado di costruirne la correlativa storiografia.

Una delle tante questioni sempre proposte e non mai risolute, perché mal poste, riguarda il punto d'inizio della storia umana, che talora è stato segnato nell'invenzione della scrittura, e talora nella formazione dello Stato, e talora nell'apparire dell'individualità, e in altri modi; e non si è pensato che essa comincia ogni volta che sorge il bisogno d'intendere una situazione per un'azione. Le altre

determinazioni di cominciamenti sono affatto arbitrarie perché cercate e riposte in cose estrinseche o rese estrinseche.

Se in ciò consiste il nostro conoscere, tutto il nostro effettivo e pieno conoscere, quelle che si chiamano cognizioni delle cose della natura non sono propriamente cognizioni ma astrazioni eseguite sulla vivente realtà del mondo, e, come astrazioni, prodotto di un'operazione pratica, onde le cose vengono fermate e contrassegnate per ritrovarle e servirsene all'uopo, e non già per intenderle; ché anzi quell'atto stesso di astrazione le rende inintelligibili, ne fa cose esterne, oggetti senza anima, forze cieche senza lo spirito che le muove, che vengono ordinate e classificate, messe in relazione tra loro, misurate, calcolate e non punto conosciute.

In ciò si adoprano le cosiddette scienze della natura, alle quali non si reca alcun torto col definire il metodo e l'ufficio loro come l'abbiamo definito e come non altrimenti lo definiscono i loro cultori stessi quando affermano che esse si attengono alle apparenze e ai fenomeni, prescindendo dalle essenze e dai noumeni, e che di là da esse rimane l'inconoscibile e il misterioso. In effetto, di là da esse o sotto di esse è la storia, che è stata conosciuta da chi e quando si doveva conoscerla, ma che è stata dimenticata ed è ignorata da noi in quanto non c'importa conoscerla.

Non importa provvisoriamente, come nel caso in cui ponendosi e risolvendosi un problema storico intorno a una particolare situazione della nostra vita, le altre situazioni decadono, per intanto, a cose indifferenti, sulle quali si esercita l'astrazione che le materializza, le rende esterne, le classifica, le misura e le calcola, il che non toglie che di volta in volta ridiventino oggetto di problema e di pensiero storico; ovvero non c'importa durevolmente, come

nell'altro caso che esse sono state da noi tanto distanziate e sorpassate che non rivivono, e presumibilmente non rivivranno, in problemi e soluzioni nostre. Un esempio del primo caso può essere offerto dalle cosiddette scienze positive o naturalistiche dei fatti spirituali, quali le classificazioni della psicologia, della linguistica e grammatica, delle virtú morali, delle forme giuridiche e politiche, che a volta a volta si dissolvono e cedono il luogo al concreto, all'individuale e allo storico. L'esempio del secondo caso sono le cosiddette scienze della natura, quali la zoologia o la botanica, che hanno nel loro fondo una storicità che l'uomo non risentirà né ripenserà, nei limiti del prevedibile, mai, perché per risentirla e ripensarla dovrebbe abbassarsi disotto dell'uomo; come talvolta si abbassa in certe condizioni che si considerano patologiche, nelle quali si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri o le cose naturali, che non si possedevano nello stato ordinario di sanità e che si riperdono quando si torna a questo.

Ogni diverso tentativo di conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura non può non sostituire al processo conoscitivo un vario processo dell'immaginazione: sia che semplicemente quelle cose vengano animate dalla fantasia, come nelle favole degli animali e in tutte le altre in cui si dà loro senso e vita; sia che si sogni di entrare in relazioni di familiarità con loro per mezzo di una supposta arte e potenza magica; sia, infine, che, come in talune filosofie dell'età romantica, le si converta in categorie di un ordine metafisico.

Un modo particolare di quest'ultima trasfigurazione fantasiosa, che fu accetta segnatamente all'età del positivismo per la sua apparente indipendenza dalle credenze religiose, consisteva nel prendere le classificazioni che le scienze naturali fanno degli esseri naturali e ordinarle in serie dal piú semplice al piú complesso, — quasi giornate della creazione, — e dare a tale serie un colorito storico,

valendosi di formule tautologiche, come «evoluzione», «trapasso dall'indistinto al distinto», «lotta per la vita», «vittoria del piú forte» o «del piú adatto»; e cosí foggiare una pseudostoria che, argomentandosi di avere ritrovato la genesi dell'animale-uomo, si congiungeva alla storia umana in unica serie, dalla nebulosa con cui s'iniziava la vita del cielo e della terra alle forme politiche e sociali europee del secolo decimonono.

Al modo stesso che questa concezione dell'evoluzione della natura succedeva alla filosofia della natura dell'età romantica e la sostituiva, la storia dell'umanità, che ne formava la continuazione, succedeva alla filosofia della storia e la sostituiva; e una nuova storiografia positivistica e naturalistica s'instaurava, distruggitrice di ogni genuino senso storico e di ogni pensiero storico vivo ed efficace.

Contro cotesta storiografia, rappresentata in Germania in modo cospicuo dal Lamprecht, si levò nel 1903, nel settimo Congresso degli storici tedeschi tenuto in quell'anno, la voce dell'economista Federico von Gottl-Ottlilienfeld, che energicamente negò la comunanza e l'affinità stessa dello storico col geologo, il primo dei quali avrebbe per oggetto gli avvenimenti (*das Geschehen*) e il secondo le stratificazioni (*die Schichtung*), e perciò rifiutò l'asserita continuità della storia evolutiva della natura con la storia dell'umanità; chiese risolutamente l'«emancipazione del pensiero storico dal naturalistico»; e battezzò quella pretesa storia della natura, che l'evoluzionismo costruiva e che gli storici avevano troppo storditamente accettata e si sforzavano di proseguire col riattaccarle la storia umana, una metastoria, venendo cosí a considerarla formazione analoga alla vecchia «metafisica» [1].

[1] La memoria presentata al congresso del 1903 si può vedere ora ristampata, con introduzione e lunghe appendici di schiarimenti e discussioni, nel volume dello stesso autore: *Wirtschaft als Leben*, eine Sammlung erkenntniskritischer Arbeiten (Jena, Fischer, 1925).

La critica del Gottl-Ottlilienfeld non fece presa allora, né ebbe fortuna poi tra gli storici tedeschi [1], ancora tutti avvolti in concetti naturalistici; ma era non pertanto uno strale che colpiva il centro del bersaglio e vi restava saldamente confitto [2]. Dopo di essa, quella pseudostoria sarebbe dovuta agl'intendenti apparire quel che era (se le considerazioni da me fatte sono giuste), in duplice senso pseudostoria: come falsa storia in genere, e falsa storia della natura. La quale ultima ha certamente una sua propria e non falsa storia, immanente e non già trascendente, non già «metastoria»: sol che quella storia non si suol configurare nella mente dell'uomo a storiografia, perché manca a ciò lo stimolo e la pratica attualità, e, rimanendo una storia morta, si porge al trattamento meccanico e deterministico che le scienze positive o naturali ne danno.

---

[1] Ciò dice lo stesso autore, pref. al vol. cit., p. xx: «Bei uns hat der Vortrag auch später wenig Beachtung gefunden, mehr dagegen ins Auslande, gennant sei nur Benedetto Croce». Si veda, in effetto, *Teoria e storia della storiografia* (8ª ed., Bari, 1963), pp. 117-24.

[2] Si potrebbe scorgere un precorrimento della critica del Gottl-Ottlilienfeld nello Hegel, che diceva essere «un'impropria rappresentazione dell'antica e anche della nuova filosofia della natura considerare il progresso ed il passaggio da una forma e sfera naturale a una piú alta come una produzione fornita di realtà esteriore, la quale però, per renderla piú luminosa, è stata poi respinta nell'oscurità del passato... Rappresentazioni nebulose, e in fondo di origine sensibile, come quella del nascere degli animali e delle piante dall'acqua o degli organismi animali piú sviluppati dai piú bassi, ecc., debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica» (nella *Filosofia della natura*, seconda parte dell'*Encicl.*, § 299, osserv.). Ma bisogna avvertire che lo Hegel rifiutava la storicità della natura e si atteneva, secondo il metodo della filosofia della natura, alla concezione di questa come «un sistema di gradi, di cui l'uno esce dall'altro necessariamente, ed è la propria verità di quello da cui risulta», conforme alla dialettica dell'Idea: sicché, non solo il concetto della storicità della natura gli era estraneo, ma la sua critica in proposito non poteva avere il significato e il valore di quella mossa dal Gottl-Ottlilienfeld in condizioni affatto diverse e con diverso riferimento. Giova rammentare che la continuità dell'evoluzione dalla natura alla storia dell'uomo è l'assunto delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* dello Herder, trattato per altro con sentimento e fantasia, ma non con critica, come già dimostrò il contemporaneo Kant nella recensione di quel libro (si veda nelle opere, ed. dell'Accademia Prussiana, VIII, 43-66)

VII

Preistoria e storia.

Quel che si è chiarito circa la storicità della natura e la « metastoria » o « storia della natura », che punto non la rappresenta poiché è una classificatoria naturalistica su una scala dal minimo al massimo, con la quale si dà alla serie cosí costruita di classi falsa impronta di svolgimento storico, agevola l'intelligenza e la risoluzione delle dispute che sono nate intorno alla « preistoria ».

Quando gli studî cosí denominati cominciarono a prendere estensione e importanza, si notò negli storici un senso di diffidenza, di estraneità e perfino di disprezzo (è noto il motto, attribuito al Mommsen, su quella scienza « analfabetica »); e si udí richiederne l'esclusione dalla storia propriamente detta. Ma altri rispose che, se la storia è la scienza degli uomini nello svolgimento delle loro attività come esseri sociali, condotta conforme al principio della causalità psicofisica, non c'è ragione alcuna di escludere da essa la preistoria in cui questa socialità e queste attività già si manifestano [1]. Vero è — si concedeva — che ai fatti dei popoli primitivi o inferiori meglio si adatta « una conoscenza per medie e per tipi », e che l'utile divisione del lavoro consiglia di affidare la preistoria a una scienza speciale, — etnografia o etnologia, — perché gli storici di professione non hanno familiari le conoscenze e i metodi che per essa si richiedono [2]. Questa concessione lasciava scorgere che la preistoria era concepita per l'appunto come una

---

[1] Si veda, per es., la difesa di questa tesi in E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* cit., pp. 44-52.

[2] Op. cit., p. 46.

scienza naturale, con sovrapposta decorazione storica o metastorica; cosicché la risposta si riduceva ad affermare che la scienza naturale e il principio di causalità possono venire estesi, quando cosí piaccia, a tutti i fatti di tutti i tempi e luoghi: la qual cosa, che è ovvia, non faceva muovere un passo alla questione, perché non penetrava il motivo della ripugnanza che di fronte alla preistoria provavano gli storici.

D'altra parte, questi, irretiti, dal piú al meno, nel medesimo concetto naturalistico della storia, non potevano ribattere quella risposta perché non erano in grado di dare la ben fondata ragione del loro sentimento, e con ciò anche di porgli freno impedendo che diventasse poi eccessivo e capriccioso. Il riposto motivo di quella loro repugnanza era che nei fatti, cosí come li offriva la preistoria, essi non intravedevano solitamente alcun legame coi problemi attuali della vita umana, che invece cosí forte legame mostravano ancora con le storie di Grecia e di Roma, e con almeno alcune parti di quelle dell'Oriente e dell'Egitto. La preistoria si presentava a loro come una raccolta o anche un prospetto di notizie, materia di innumeri congetture, e spesso di pure immaginazioni intorno a cose che rimanevano estrinseche, indeterminate e inanimate perché senza risonanza nell'anima nostra; onde essi le volgevano le spalle come all'altra scienza naturale o filosofico-naturalistica, la sociologia, con la quale la vedevano andare in buon accordo o addirittura talora identificarsi.

Ma qui sarebbe stato necessario segnare il limite della loro negazione e il punto in cui la ripugnanza doveva cedere il luogo all'opposto atteggiamento. Perché quando in relazione a quelle zone preistoriche sorge una particolare domanda di genuina qualità storica, la preistoria diventa storia, come ogni altra congerie di fatti che provvisoriamente giaccia inerte. Quando il Vico si fece a indagare,

fuori delle consuete idee superficiali, la natura del linguaggio e della poesia, o dello stato e della religione, gli balenò innanzi, come in intravisione e presentimento, che quelle forme spirituali dovevano essere, nelle età primitive, fornite di una energia, di una corpulenza, di una prepotenza, di poi attenuate o mescolatesi di altro e diverso, e fattesi perciò piú nascoste e meno visibili. E dové sforzarsi, come disse, di « discendere dalle nostre nature umane ingentilite a quelle affatto fiere ed immani », primitive e preistoriche, « le quali ci è affatto negato immaginare e solo a gran pena è permesso di intendere »: d'intendere, perché di quelle disposizioni di un'età remota pur v'è traccia nell'imo fondo del nostro essere, sotto la nostra « natura ingentilita »; cosicché, adoprando il Vico, tra i primi, a tal fine, il metodo che poi fu denominato comparativo, se ne valse a sussidio per ciò che ritrovava nel suo spirito e che la mente doveva interpretare. Ma, certo, convertire la preistoria in storia non è cosa frequente, né lavoro da ognuno; e se abbiamo voluto mostrare, col riferimento al Vico, in che veramente consista questa conversione, è stato per isgombrare l'illusione che basti, come nei manuali e nelle storie universali, mandare innanzi alla storia orientale una sezione di « preistoria », magari preceduta da un'altra di storia « della natura » o « della Terra ». Prologo che ora si vede in molte trattazioni del genere, e che non solo non vivifica l'intelletto ma mortifica l'animo, il quale alla storia chiede la nobile visione delle lotte umane e nuovo alimento all'entusiasmo morale, e riceve invece l'immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche dell'umanità, e con essa un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti di quegli antenati e sostanzialmente a loro simili, nonostante le illusioni e le ipocrisie della civiltà, brutali come loro. Non cosí verso gli antenati che ci assegna il Vico, e che egli pur chiama

« bestioni », i quali hanno in fondo al cuore una favilla divina, e Dio temono, e a lui pongono are, per lui sentono svegliarsi il pudore e fondano i matrimonî e le famiglie e seppelliscono i morti corpi, e per quella favilla divina creano il linguaggio e la poesia e la prima scienza che è il mito. In tal guisa la preistoria, dove accade che sia innalzata veramente a storia, si mantiene dentro l'umanità e non ci fa ricascare nel naturalismo e materialismo.

VIII

Epoche cronologiche ed epoche storiche.

Le « epoche storiche », delimitate cronologicamente e contrassegnate da un concetto o da una rappresentazione generale o dalla figura di un personaggio o da altro simbolo, sono partizioni di uso mnemonico, legittime a questo fine e indispensabili anche come comprova il fatto stesso che sorgono spontanee e non se ne suol far di meno. Senonché, quando si dimentica l'origine loro e il loro ufficio, quando le si irrigidisce in concetti o categorie filosofiche, non servono piú ad agevolare il ricordo della storia, ma piuttosto a comprimerla, difformarla e mutilarla, e perciò, in effetto, a farla dimenticare nella sua verità.

Ciò non si riscontra soltanto nel caso estremo delle cosiddette « filosofie della storia », ibride di astratta filosofia e di contorta storiografia, ma si può osservare altresí nella tendenza che appare in molti storici, foggiata che si sia nel modo che si è detto un'« epoca », a esporre la storia effettiva — politica, morale, religiosa, letteraria o altro che sia — come l'esecuzione di un programma contenuto nel titolo conferito all'epoca, verso la quale i singoli personaggi

e le singole azioni ed opere vengono atteggiati gli uni quasi come gli impiegati dell'epoca e le altre come gli incarichi a loro assegnati e da loro assolti. Di qui l'imbarazzo che sovente recano personaggi e opere piú apertamente resistenti alla riduzione dell'esser loro all'epoca in cui sono stati inscritti, e le qualificazioni, sovente dispregiative, che ricevono, di « ritardatarî », di « anacronistici », di « eterocliti », di « isolati », quando addirittura non si stimi di trascurarli, perché vissero bensí e operarono, ma non provvidero a vivere e a operare conforme alle caselle di cui il futuro storico dispone per il loro collocamento, e, pagando di tale imprevidenza le pene, se anche furono nella storia, rimangono esclusi dalla storiografia.

Similmente, dalla smarrita coscienza della origine pratica e dell'uso empirico delle partizioni per epoche cronologiche provengono le controversie inestricabili sul carattere dell'una o dell'altra epoca, per esempio del « medio evo » o dell'« umanismo » o del « barocco » o del « romanticismo », per le quali si procura vanamente di elaborare definizioni che abbraccino tutti i fatti contenuti in quelle partizioni cronologiche, laddove il problema vero è, in quei casi, di definire le forme e modi universali dello spirito a cui quei titoli accennano, e che non sono rinserrabili in limiti cronologici e anzi sono di natura loro extratemporali, per valersi poi delle ottenute definizioni al fine di intendere certi aspetti dei fatti collocati nella cornice della relativa epoca cronologica, e che sono quelli ai quali si appunta l'interesse attuale dello storico. Accade persino di assistere alla personificazione dei « secoli », numericamente designati, e alla congiunta determinazione e deduzione dei loro caratteri e modi di operare, e alle dispute in proposito; il che è spinto talvolta fino al risibile, come quando negli ultimi dell'ottocento si formò ed ebbe voga la partizione « fin de siècle », che fu usata sostantivamente

e aggettivamente, in riferenza a un presunto contenuto ideale e morale, e parve quasi diventare una norma dell'azione e del costume.

D'altra parte, gli storici sentono sovente la rigidezza e l'incapacità delle concettualizzate partizioni delle epoche cronologiche ad abbracciare e spiegare i fatti che sono da intendere e giudicare ossia qualificare; ma, invece di respingere in principio l'errato procedimento di concettualizzazione, si studiano di correggerlo, ampliarlo e adattarlo; onde parlano, per esempio, di « epoche di transizione », quasi che ogni epoca e anzi ogni momento non sia di transizione, creatore di sempre nuova vita; o anche distinguono le epoche in « organiche » e « critiche », verso le quali è da fare la stessa riserva, che ogni epoca è organica e critica insieme. Talvolta la ribellione ha un motivo giusto, ma la formula con la quale si conclude, non ha giustezza: come nel Ranke, che protestò contro la trattazione, usuale nelle filosofie della storia, dell'epoca quale semplice passaggio all'epoca seguente, e, come tale, tutta agitata da questa aspirazione, e dolorosa nella congiunta coscienza di unilateralità, d'imperfezione e di manchevolezza, e fece valere il carattere positivo e autarchico di ciascun'epoca; ma, cosí facendo, si può dire che scacciasse una mitologia con una mitologia, quella della inquietezza con l'altra della soddisfazione, rompendo la continuità immanente del corso storico con una idea trascendente del Dio che in ciascuna epoca pronunzia una sua propria parola.

Il vero è che, nell'atto del pensare la storia nella sua realtà e concretezza, ci si trae sempre fuori delle partizioni cronologiche delle epoche, che non valgono al pensarla né mai varranno per correzioni e variazioni e contemperamenti che in esse s'introducano, e il cui uso è quello che si è detto, né è lecito abusarlo. Bisogna dal-

l'indice, che per proprio istituto è scheletrico e schematico, passare a leggere il libro; dall'annunzio e dal cartello dello spettacolo entrare a contemplare lo spettacolo stesso, che non sta per il cartello ma il cartello sta per esso.

In questa diretta intuizione pensante del reale e concreto, e non cronologico ed estrinseco processo dello spirito, che è la storia, ben si distinguono « epoche », senza le quali il processo non sarebbe pensabile, ossia non sarebbe in niun modo; perché la sua unità non è altrove che nella varietà delle sue determinazioni, la sua infinità nelle finitezze in cui incessantemente si attua, la sua universalità nelle individuazioni che sempre sorpassa e sempre nuove produce. Le sue epoche sono, dunque, sé stesso, cioè le opere sue con cui a pieno coincide e in cui tutto consiste, e delle quali ciascuna è insieme conclusa in sé e aperta verso le altre. « Il genio di un'epoca » (è stato detto talvolta nel protestare contro cotesta mitologica personificazione) « è nient'altro che i suoi uomini di genio »; e il detto è piú profondo e piú ricco di conseguenze che non la coscienza che di solito lo ha accompagnato. Rischiarata dalla luce intellettuale, sottomessa alla critica, l'epoca cronologica si dissipa e vengono innanzi le innumeri epoche reali che essa copriva col suo velo, trasparente nella sua prima origine e nell'uso ingenuo, ma che l'irriflessione e la pigrizia mentale sogliono ispessire, facendone una greve nebbia opaca.

Il pensiero storico conosce queste epoche reali, queste opere individue, e non già le altre astratte e irreali, le vere e non le fittizie. Molto si è lavorato qui in Italia, dove il senso della poesia e dell'arte è assai vivo ed ha lunga tradizione (tanto che pur oggi, in tempi assai avversi, resiste come può), nel concepire e attuare una storiografia letteraria e artistica, non piú quale l'idealismo metafisico

e il positivismo l'avevano a gara asservita e straziata, arida sequela o fallace dialettica di epoche e di scuole o di tendenze extraestetiche o pseudoestetiche, ma come un coro a cui si porga l'orecchio e si volga l'indagine della mente, eternamente vivo, di voci armoniose, di cui ciascuna ha il suo timbro personale e irrepetibile e tutte si accordano nella costanza e unità della perpetua poesia. Chi ancora se ne sta a domandare se Dante esprima il trecento o l'età comunale o l'età medievale, e Ariosto l'umanismo e il rinascimento, e Tasso la controriforma e Foscolo l'età napoleonica e simili, o anche se Omero esprima l'unificazione delle stirpi greche e Sofocle la religiosità ateniese e Virgilio la romana coscienza dell'impero, è ancora ben discosto dal punto vero e proprio cosí della storia della poesia come della storia in genere; senza dire che siffatta interpretazione, che riduce i genî poetici a sostenitori e pubblicisti e portavoce di particolari interessi pratici o praticamente intesi, li rende poveri, angusti e affatto impoetici, e comprova scarsezza o mancanza di sentimento della poesia in chi se ne accontenta. La nuova concezione della storia letteraria ed artistica incontra e potrà incontrare ancora opposizioni e inintelligenza, ma finirà per prevalere o (che è per noi lo stesso) già prevale e regna in noi e governa in effetto i nostri giudizî.

Anche tutte le altre storie debbono, al pari di questa della poesia, disciogliersi dal meccanico assoggettamento alle epoche cronologiche, e snodarsi e muoversi e dispiegare liberamente la pienezza e la ricchezza delle loro individuazioni; e questo processo, in parte soltanto iniziato, in parte già molto innanzi, può osservarsi cosí negli studî di storia della filosofia come di storia politica e civile e morale, in modo conforme allo storicismo della mente moderna e alla sua logica che è la logica del concreto. Le generalizzazioni e le astrazioni, scambiate per verità, ce-

dono man mano dinanzi alla verità dell'individuale che è l'universale stesso, il Dio vivente.

E nondimeno alla concezione individuante della filosofia-storia si ode opporre che le opere che vengono in tal guisa, ad una ad una, interpretate e qualificate e descritte, mancano del legame unitario che prima le congiungeva e che, sia pure in nuova forma, converrà restituire. L'obiezione è atta a suscitare meraviglia, perché interpretare e giudicare un'opera singola tra le altre opere singole importa necessariamente coglierla nell'unità del processo che di tutte esse si compone, e perciò legata al tutto e in definite relazioni con le altre tutte che l'hanno preceduta e seguita; e perciò non c'è luogo ad alcun ulteriore legame, non essendo possibile congiungere quello che è già saldamente e indissolubilmente congiunto di per sé stesso. Ma la meraviglia cessa quando ci si avvede che, in fondo, ciò che qui si desidera e si chiede sono i comodi aggruppamenti e le comode partizioni cronologiche e il piacere che recano con il loro ordine apparente; e, inversamente, quel che si teme è di venir privati di questo appoggio e sussidio della memoria e dell'immaginazione. Cosa che non è punto nel nostro intento, avendo voluto solamente mettere in guardia contro la confusione delle epoche cronologiche con le epoche reali e contro gli errati giudizî e i falsi problemi, fastidiosi quanto insolubili, che ne derivano, e insistere a dare risalto alla capitale verità: che, se pensare è storicizzare, pensare è, sempre e unicamente, individuare.

IX

Specie naturali e formazioni storiche.

Si potrebbe dire, bisticciando, che il concetto di « razza » non trova fortuna presso gli « storici di razza ». E il motivo del loro disdegno o del loro gelido e tacito rifiuto si riporta anche qui al carattere di individualità che è della verità storica (e, come abbiamo dimostrato, di ogni genuina verità): il che ci piacerebbe questa volta rivestire della sentenza del Machiavelli: che « se niuna cosa diletta o insegna nella storia è quella che particolarmente si descrive ».

Lo storico ben osserva e conosce il formarsi di comuni modi di sentire, di pensare e di fare, nelle società umane e nei varî loro momenti, tempi o epoche che si chiamino; e li differenzia da quelli di altri momenti, tempi ed epoche. Gli italiani dell'età comunale, per esempio, sono ben diversi dagli italiani della Controriforma e della dominazione spagnuola, e gli uni e gli altri dagli italiani del Risorgimento. Finanche l'aspetto, le arie, le fisionomie di queste tre comunanze sociali ci stanno innanzi spiccatamente diverse nei ritratti che ci rimangono degli uomini che le rappresentarono. E tuttavia né lo storico né l'ordinario discorritore (salvo che in certe espressioni metaforiche ed enfatiche come quando si dice che « sembra che sia sorta una razza nuova », e simili) adoperano, in questi casi, la parola « razza »; perché quelle comunanze sono storicamente individuate e perciò nascono, si modificano e si dissolvono o risolvono, laddove la razza par che si distingua dal corso storico e stia sopra di esso o v'intervenga come una entità e forza naturale.

Pare, ma in effetto, quando si va a indagarla o a determinarla come una forza naturale non si riesce mai a coglierla nel mondo reale. Nella realtà, la « razza » non si può distaccare dal cosiddetto « ambiente », cioè dalla condizionalità storica, né si può fissarla e attribuirle costanza, perché cangia col mondo che cangia; né si possono distinguere radicalmente le presunte razze diverse, perché sempre si sono mescolate tra loro e si mescolano, onde, riguardate sotto l'immaginario aspetto della purezza, appaiono tutte impure o miste. Cosicché il fondamento di quel concetto extrastorico di razza non è « fisico », come si crede, ma « metafisico », e anzi « mitologico », riportandosi a un Dio che avrebbe creato le razze umane fisse al pari delle specie fisse degli altri viventi, di quelle specie che la scienza naturale, storicizzata nel secolo decimonono, pur considerò variabili.

Certo, le razze fisse, che la critica nega e la storia ignora, sono appassionatamente asserite, propugnate, offese e difese nelle lotte politiche; ma questo comprova semplicemente che la realtà loro è fatta di passione e d'immaginazione e non di verità, e che consiste in un fantasma e non in un concetto. Idoli passionali come sono, è dato inverarle in un sol modo: col mostrare per quale processo ideale perpetuamente si generino, e insieme col trattarle storicamente, cioè svolgere la storia delle singole opere ed avvenimenti nei quali hanno avuto parte.

La loro genesi ideale è primamente nel bisogno pratico del classificare, che, in questo riguardo, porta a raggruppare gli uomini secondo gli empirici legami di luogo, di famiglia, di lingua e altrettali, formando gruppi svariati, dai maggiori e massimi, che coprono una o piú delle cinque parti del mondo, ai minori e minimi che stanno negli stretti confini di una città o di un villaggio. In siffatti aggruppamenti per caratteri estrinseci e superficiali

s'introducono poi determinazioni, empiriche anch'esse ma di carattere psicologico, riferentisi alle attitudini morali, intellettuali, artistiche, tecniche, pratiche e cosí via, dei singoli gruppi. E fin qui non c'è niente da obbiettare, perché si è lavorato e si lavora in servigio dell'apprendimento e della memoria, la quale trae il suo pro dalle divisioni delle classi, poniamo, dei francesi, dei tedeschi, degli inglesi, o degli indoeuropei, semitici e turanici, come altresí dalle caratteristiche psicologiche, che consentono di dire, a un dipresso e genericamente, che i francesi sono *logiciens* e tendenti all'astratto, i tedeschi speculativi e dialettici e tendenti al concreto, gli inglesi osservatori e sperimentali, o, ancora, che i francesi sono impetuosi, i tedeschi metodici e gli inglesi prudenti e arditi insieme, e cosí via. Beninteso, poiché coteste sono classificazioni, debbono aspettarsi di venir contradette di volta in volta e rese antiquate dalla realtà che si muove e si svolge, e di trovarsi costrette a segnare diversamente da come erano prima segnati i caratteri distintivi per serbare la loro qualsiasi utilità. E un'altra avvertenza non è da trascurare, sebbene assai spesso sia trascurata: cioè che, essendo esse classificazioni nate « pour parler le monde » e non « pour le juger », non servono come criterî del giudizio, perché nel giudizio bisogna qualificare un'opera nella sua individualità, come umana individuazione dell'universale umano, e perciò non ha senso giudicarla secondo un universale fittizio, un'astrazione, una casella da noi costruita per nostro comodo, e dire, per esempio, che quell'opera è intellettualistica perché è francese, o profonda e speculativa perché tedesca, o realistica perché inglese. Non si renderebbe né onore né giustizia a Dante col definirlo italiano, a Shakespeare col definirlo inglese, a Socrate col definirlo ateniese, a Kant col definirlo tedesco, perché, se queste definizioni avessero, come per fortuna non l'hanno, con-

tenuto reale, si verrebbe a toglier a quelli, insieme con la loro propria personalità, l'universale umanità della quale sono eroi.

Con queste riserve e con queste avvertenze i concetti di razza e le altre caratteristiche di nazioni, di paesi e di regioni e di città si mantengono ben innocenti nel loro modesto ufficio mnemonico. Senonché, pérdono poi l'innocenza e si fanno rissosi e maligni, quando quelle determinazioni di attitudini ricevono aggettivi positivi e negativi, di bene e di male, di utile e di nocivo in rapporto ai fini delle nostre azioni. Non è necessario, in verità, per osservare in atto questa conversione passionale, volgere l'occhio ai grandi amori e ai grandi odî, spesso secolari e talvolta millenarî, d'interi popoli, che celebrano sé stessi « popoli eletti », nazioni o razze « superiori » rispetto ad altre o alle altre tutte, e in un particolare popolo additano la loro perpetua antitesi o il loro « nemico ereditario » e contro un altro si premuniscono, da soli o alleati, perché lo stimano « inassimilabile », diviso da loro di mente e di animo, perseguente interessi a loro avversi o estranei. Non è necessario, dicevo, perché il medesimo processo si può osservarlo in piccolo, limpidamente e nella sua pienezza, nel caso assai frequente di due borghi vicini di cui uno o ciascuno dei due è ripieno del sentimento della propria superiorità e della propria boria, e vede nell'altro il « nemico ereditario » e l'estraneo « inassimilabile ». Cosí, intesi come potenze del bene e del male, i concetti classificatorî delle razze si ricongiungono all'immaginaria idea naturalistica della razza e, com'essa, acquistano anche una sorta di realtà, ma soltanto metafisica e mitologica.

Tale processo di passione e d'immaginazione, che la storia pensa e rappresenta come un fatto tra i fatti, è, per il politico, una materia che egli maneggia e adopera ai suoi intenti, come si è veduto nell'ultima guerra e si

continua a vedere nella impacifica pace che le ha tenuto dietro. Ma all'uomo morale, all'uomo religioso tocca il diverso ufficio di sempre fronteggiare quello che ben si suole chiamare il « preconcetto delle razze », combatterlo incessantemente e ristabilire di continuo la coscienza dell'unica umanità, che la divisione secondo le razze, tramutata di classificatoria in reale, turba e, se potesse, distruggerebbe, mercé dell'insanabile scissione e della reciproca estraneità che v'introduce. Se il giudeo Esdra separò i suoi « a populis terrarum », il giudeo Gesú, innalzandosi alla comune e universale umanità, riconobbe nel samaritano l'uomo « qui fecit misericordiam », come non l'avevano saputa fare né il sacerdote né il levita della sua gente. Nella vita morale, non Esdra ma Gesú è qui il maestro.

X

La poesia e la storiografia.

Il rapporto di somiglianza e differenza tra poesia e storiografia fu già posto e definito in un celebre luogo della *Poetica* di Aristotele, capitolo nono. Quella posizione e definizione aristotelica permette di misurare il gran percorso della mente umana dalla concezione ellenica della vita spirituale alla moderna e nostra.

In Aristotele, conoscenza somma e perfetta, perché conoscenza degli universali perpetui e necessarî, è la filosofia; e ad essa si mostra piú vicina la poesia, la quale, rappresentando secondo verisimiglianza e necessità, tende piuttosto all'universale che non la storiografia, che fortemente ne diverge, rivolgendosi al particolare (secondo l'esempio aristotelico, a quel che Alcibiade fece e patí), e perciò si dimostra meno filosofica e meno severa della poesia.

Ma a quel modo che la verità moderna si è venuta sempre piú liberando dai vincoli della trascendenza greca e di quella medievale, la teoria moderna della logica ha tolto la filosofia dal cielo o dalla cima su cui esercitava la sterile contemplazione delle idee, e l'ha invitata e costretta a scendere verso la terra; mentre, in questo atto stesso, ha tolto la storia al basso ufficio di raccoglitrice di aneddoti, di cronista di quel che accade, e l'ha sollevata verso il cielo o la cima delle idee, facendola, a mezzo del cammino, incontrare con la filosofia, e abbracciarsi e fondersi tra loro in nuova persona mentale. In pari tempo, l'estetica moderna si è fatta innanzi corrodendo la tradizionale dottrina della poesia come una forma superiore o superiormente divulgativa di filosofia, fondata al pari di questa sugli universali o idee, e l'ha distinta tutt'insieme dalla filosofia e dalla storia, assegnandole una sfera che è bensí teoretica ma non è logica o storica che si dica: la sfera della fantasia.

Tale è il termine di un rivolgimento lentamente e travagliosamente attuato, che certamente ha i suoi precedenti e i suoi riattacchi nelle stesse difficoltà in cui si dibattevano gli antichi, ma che non pertanto, quando si considerino i termini estremi che abbiamo segnati, appare un capovolgimento. Del profondo suo significato conviene rendersi conto, perché ancor oggi persistono concetti e modi di giudizio che abitudinariamente e inconsapevolmente si legano alla concezione antica, sopravvivente bensí ma non piú vivente nel mondo dei viventi.

Per intendere nel suo profondo la nuova relazione tra poesia e storiografia, bisogna prendere le mosse, come per la seconda, anche per la prima, dalla vita pratica e morale e dalla sua dialettica dell'azione e della passione. L'azione, come nuova vita che si attua, è nell'atto stesso morte e passione, vita che sorge e vita che muore. L'an-

sia, lo sforzo, la fatica di questo eterno nesso di vita e di morte, di gioia ed affanno, di piacere e dolore, si effonde in un sospiro verso il riposo, cioè non veramente verso la cessazione della vita ma verso la vita che sia un vivere riposato, verso un'azione che sia azione senza tormento di passione: la qual cosa non può dirsi contraddittoria ed assurda appunto perché non è un'affermazione logica ma un sospiro, e pertanto un sollievo che l'azione per qualche istante si procura. Senonché quel sospiro può altresí acquistare durevolezza e consistenza, dilatandosi in un ideale verso cui si aspira, un ideale che, per essere esso contradittorio ed assurdo, non è veramente un ideale, ma (come anche piú di frequente si usa chiamarlo) un sogno: il sogno della beatitudine.

È un sogno che si atteggia in forme svariate, ora d'idillio semplice nel costume e placido nel lavoro, tra le pure gioie della casa, nella pace della campagna, rimodellato sovente sull'immagine di vecchi tempi belli, o belli perché vecchi; ora di amore soave e inebriante o estasiante; ora di uno stato paradisiaco, di una trasumanazione e di una pace raggiunta nel divino: forme che talora si combinano tra loro, onde l'amore si colorisce di religione, e la religione di erotismo, e similmente l'idillio, e via discorrendo. Né il sogno è sognato da tutti alla stessa guisa, perché c'è chi lo sogna da credente o addirittura da fanatico, come se fosse un ideale e attuabile, e trascorre a tentarne disgraziate attuazioni; e chi lo sogna con la consapevolezza che è un sogno, eppur vi si lascia andare per vaghezza, nei momenti di ozio, di lassitudine o di vuoto, e, lasciandovisi andare, non perciò vi si abbandona, pronto come è sempre a tirarsi indietro e a tornare all'unica realtà. Ma, salvo che nel caso o negli istanti di credulità e di fanatismo, tutti sanno ed ammettono che quel sogno, comune dal piú al meno gli uomini tutti, appartiene all'umana

fralezza ed è una sorta d'infermità; per modo che esso non fa parte dell'educazione, come i modi positivi dell'attività umana, non avendo nessuno mai pensato a somministrare un'educazione al sognare; ché anzi l'opera educatrice lo combatte, lo raffrena e lo discaccia quanto piú indietro può. Lo stigma di malsania, che è impresso sui nostri sogni, trova conferma nel pudore onde essi vengono solitamente negati o nascosti o velati da quelli che li patiscono, riprovandosi coloro che hanno il vezzo di comunicarli agli altri uomini, ai quali si deve dare non la notizia delle nostre agitazioni passionali, ma la nostra collaborazione nell'opera sociale. Altresí, nel fondo di quei sogni è stato scoperto ed accusato l'egoismo e il male, nei desiderî della vita oltremondana non meno che negli idilliaci ed erotici. E col male, col disperato suo convellersi cercando una inconseguibile soddisfazione, si insinua in essi un senso di languore e un desiderio di dissolvimento.

Or come mai questo stesso che nella vita reale si considera e si castiga come follia e malsania, quando poi si esprime in poesia diventa bello e puro, forma oggetto di ammirazione, innalza e sublima l'anima? Le opere di poesia hanno sempre destato sospetto e ritrosia, o addirittura ribrezzo e scandalo negli spiriti ascetici, che vi vedevano o v'intravedevano il mondo, il demonio e la carne. Ricordo che anche Herbert Spencer (il quale al tempo della mia giovinezza veniva acclamato filosofo) le condannava tutte o quasi tutte, epopee e tragedie greche, romanzi medievali, drammi shakespeariani e opere dell'arte moderna, perché piene di battaglie e di sangue e di sentimenti inferiori. Ma con questo modo di sentire e di giudicare si resta o si torna, per difetto di senso poetico, alla bruta materia della poesia, dov'è naturale che non si trovi altro, poiché altro non c'è, che il sogno, agitato, doloroso, tormentoso, aberrante, della inconseguibile beatitudine; non

si trovi altro che l'amore-dolore, eterno ispiratore della poesia, nel suo ampio senso che è di paradiso e d'inferno, di voluttà e di dolore congiunti. L'azione stessa, anche la piú eroica, non si presta a materia di poesia se non in quanto passione dell'azione e malinconia e tragedia dell'azione. E sebbene vi siano autori di versi, di pitture, di musiche, che non ben si disciolgono dalla materia della poesia, e non cantano già ma vivono in qualche misura il loro sogno, la poesia vera e compiuta ha il potere di rendere puro l'impuro, sereno il torbido, appunto perché non è «sogno», come si suol dire con riferimento alla sua materia, ma superamento del sogno, un sogno ad occhi aperti, una passione rischiarata dalla luce della verità, sullo sfondo dell'infinito e in armonia col tutto.

Cotesta liberazione dal feroce morso della passione, e la forma di conoscenza che la rappresenta, e che è affatto intuitiva, non basta al formarsi dell'azione, sebbene ne sia necessario presupposto e come un primo passo. Bisogna procedere oltre, e non soltanto raffrenare il tumulto passionale e prepararsi alla accettazione della vita e alla sua legge, che è legge di operosità, legge morale, ma prepararsi a determinati e particolari modi di operosità, a determinati e particolari doveri, e conoscere perciò la situazione nella quale ci troviamo, il punto a cui è giunta la storia del mondo che è la storia di ciascuno di noi in ogni istante. L'atto interiore onde si ottiene questa forma di conoscenza, che non è piú intuitiva ma logica, è il giudizio; e giudizio e storiografia sono, come sappiamo, identici cosí nella qualità come nella estensione.

Poesia e storiografia sono, dunque, le due ali del medesimo organo che respira, i due momenti tra loro legati dello spirito che conosce. Una terza ala, che sia piú potente delle due in questa loro relazione, non c'è perché non serve, e non serve perché non c'è: la filosofia è un

momento dello stesso pensiero storico, come il concetto è del giudizio, e fuori di questo non ha vita, non potendosi considerare viventi quei coacervi di astrazioni, che recano nome di filosofia nei trattati e nelle dissertazioni scolastiche. L'esigenza di qualcosa che stia di sopra delle due prende bensí una parvenza di vita nello sforzo di uscir fuori dalla universalità-particolarità della conoscenza storica e rituffarsi nella mera universalità storicamente indifferenziata, puramente ideale, soprastorica; senonché questo sforzo riconduce dal pensiero alla fantasia, dalla storiografia, che è critica, alla poesia. Perciò piú di una volta, nella storia del pensiero, alla domanda di come si possa raggiungere l'Assoluto, si è risposto additando la poesia e facendo dell'Arte l'organo per eccellenza speculativo. Riaffiorava in cotesta soluzione il concetto antico e aristotelico: che la poesia sia piú filosofica della storia, piú filosofica appunto perché la filosofia era concepita come astorica e la storia come afilosofica.

XI

Storicismo e umanismo.

Storicismo è creare la propria azione, il proprio pensiero, la propria poesia, movendo dalla coscienza presente del passato; cultura storica è l'acquistato abito o virtú di cosí pensare e fare; educazione storica, la formazione di questo abito.

A mettere in piú chiara luce il carattere dello storicismo gioverà raccostare questa parola, che ha origini recenti e significato vario e oscillante, all'altra assai antica e secolarmente adoprata e ricorrente, sebbene anch'essa

varia nel significato (come, del resto, i vocaboli tutti): « umanismo ». Il raccostamento aiuterà alla comprensione dell'uno e dell'altro concetto, e potrà essere seguito da un'identificazione dei due nella formula: che lo storicismo è il vero umanismo, cioè la verità dell'umanismo.

In effetto, il principio universale dell'umanismo, cosí di quello che nell'antichità ebbe il suo maggiore esempio in Cicerone, come del nuovo, fiorito in Italia tra il decimoquarto e il decimosesto secolo, e di tutti quelli nati o artificialmente tentati dipoi, consiste nel riferimento a un passato per trarne lume alla propria opera ed azione.

Che a questo principio andassero uniti concetti piú o meno difettosi e restrizioni storiche maggiori o minori ma sempre arbitrarie, non è cosa che tocchi il principio stesso; e soltanto vale a confermare la necessità della correzione che di quegli errori e di quelle angustie lo storicismo ha via via eseguito. Cosí, cominciando dal caso piú grave o piú noto, l'umanismo è stato tacciato d'immobilismo e servilismo, e contro di esso si sono avute rivolte e rivoluzioni per quel suo aver adottato il concetto dell'imitazione e innalzato il passato (il particolare passato ch'esso prediligeva) a modello.

Ma del servilismo furono, in pratica, autori e colpevoli gl'imitatori, il « servum pecus », e non già l'umanismo, e neppure il concetto suo dell'imitazione, che era un primo tentativo, certamente insufficiente, e una prima approssimazione ad affermare il legame del passato col presente, della storia con l'azione. Nel qual rapporto imitare, in senso umanistico, non era un semplice copiare, ossia ripetere, ma un imitare variando e gareggiando e sorpassando, o, come anche si disse, un imitare non la cosa ma il metodo della cosa: il che, se ben si consideri, riusciva a una sostanziale rettificazione dei concetti di modello e imitazione, giacché chi varia e gareggia e sorpassa,

opera di capo suo e non si attiene a un modello o (che è lo stesso) si attiene non propriamente al modello, ma alla legge che in questo si esemplifica, e perciò attinge alle fonti eterne dello spirito, alle sue eterne categorie. Il problema cosí era intravisto, ma non posto bene e non risoluto come poi lo storicismo lo risolse col lumeggiare la dipendenza e indipendenza insieme del presente verso il passato, dell'opera nuova verso le opere che compongono la storia dell'umanità.

Altresí l'umanismo è venuto solo man mano slargando la sua visione del passato in quanto valido a dar lume e guida: guida che Cicerone e altri romani riposero nella Grecia, considerata per altro nei soli rapporti della cultura, gl'italiani nuovi nell'antichità greco-romana, i tedeschi della fine del secolo decimottavo nella Grecia con le sue sembianze genuine o credute tali, nella grecità di sopra o contro la romanità (ma altresí talvolta l'ampliarono nella umanità aria o indoeuropea); al che si contrapposero, nelle ribellioni a cui si è accennato, il proposito e il grido di « se délivrer des Grecs et des Romains », di prendere a modello i grandi moderni o di rifiutare addirittura qualsiasi modello. Comunque, a mano a mano fu consentito che, accanto ai greci ed ai romani, venissero collocati i poeti e scrittori ed artisti dei nuovi tempi, e le lingue e letterature moderne entrassero a parte dell'educazione umanistica. Ma l'umanismo, per largo che si facesse nel concedere, non pervenne mai alla conclusione che lo storicismo enuncia: cioè che il passato onde si rischiara la nostra determinazione e azione è la storia tutta dell'umanità, che di volta in volta si rifà in noi presente. A tale conclusione gli era d'impedimento l'aver concepito il passato a cui volgeva la mente, come un modello: il che portava per conseguenza la elezione di alcuni tempi e di alcuni popoli ad esclusione di altri, e l'ulteriore elezione,

in questa prima, di alcune particolari opere, secondo le esigenze e predilezioni personali.

Meno giusta è una terza accusa anche mossa d'ordinario all'umanismo: che esso, per essersi affermato principalmente nella poesia, nella letteratura e nelle arti figurative ed architettoniche, non abbia avvertito il rapporto con la restante storia, scientifica e religiosa, politica e morale. In verità, un umanismo analogo a quello letterario si ebbe nell'età moderna con l'ammirazione e raccomandata imitazione dei grandi fatti e dei grandi personaggi della storia greca e segnatamente romana, e gli furono sussidio e strumento, tra gli altri, le *Vite* di Plutarco, e, in genere, i libri degli storici antichi. La storia orientale, e la medievale e moderna, al pari delle rispettive poesie e delle letterature e arti, solo lentamente ottennero il loro grado accanto all'antica; benché, per un altro verso, si uscisse poi talvolta in rivendicazioni stravaganti, tra romantiche e barbariche, e ancor oggi ci accada di assistere al rigetto, all'avversione e al disprezzo per la storia romana e all'innalzamento al suo luogo di una immaginaria storia dei Germani antichissimi, da un'ardita inventiva ricongiunti alla civiltà greca e spacciati autori di questa che sarebbe una delle molte opere mirabili da loro, con liberalità di gente umanissima, largite al mondo, e delle altre simili che largiranno, se il mondo li lascerà fare a lor modo e accetterà il loro dominio. Il fatto che i nomi di alcuni dei piú celebrati umanisti sieno di meri letterati, chiusi o poco aperti alla politica o alla filosofia, non basta a confinare l'umanismo, quale si è manifestato nella storia, alla sola storia letteraria ed artistica. Se ci furono fanatici di Omero, ce ne furono del pari di Bruto, e se ne videro nel rinascimento italiano e nella rivoluzione francese. Come che sia, lo storicismo, che nega le restrizioni nel tempo e nello spazio, nega anche quelle di carattere

qualitativo; e intende come storia ogni storia, dell'azione e del pensiero non meno che della letteratura e dell'arte.

Se queste correzioni apportate dallo storicismo tolgono all'umanismo le scorie della sua origine letteraria e ne fanno splendere la fondamentale verità, in altro riguardo si può scorgere come esso, nella sua forma sviluppata, ripigli l'ufficio che adempí segnatamente nella sua prima grande età, in cui il medio evo decadde e fiorí il Rinascimento. L'umanismo fu allora un movimento verso la vita terrena e mondana contro l'idea trascendente e ascetica, e il suo abbracciarsi alla cultura greca e romana aveva cotesto intrinseco e pregnante significato. Talune artificiose teorie odierne, costruite da scrittori cattolici o cattolicizzanti e da dicitori di paradossi, che procurano di presentarlo come nato in servigio del cattolicesimo e della Chiesa di Roma, e quasi una nuova patristica, a furia di sofisticare finiscono col non intendere bene neppure le parole che essi adoprano, perché appunto la patristica si valse della precedente poesia e letteratura pagana, che era esistita come pagana e non come cristiana, e similmente la chiesa cattolica fece suo pro delle forme letterarie venute in onore col neopaganesimo, cioè con l'umanismo: la qual cosa fu praticata dapprima con certa semplicità e ingenuità da scrittori sinceramente pii, e poi eseguita con perversione di astuzia politica dai gesuiti. Al sorgere dell'umanismo, che parve soltanto un moto di fastidio contro la scolastica e un inno di gioia alla bellezza antica e che operò principalmente nel campo dell'arte, tennero dietro presto gl'incalzanti progressi della cultura e del pensiero, che rinnovarono la filosofia e tutte le discipline morali, l'etica e la politica e la teoria dell'arte, e la metodologia delle scienze; e di questo gran lavoro spirituale erede è lo storicismo, che contiene in sé l'affrancamento dalla trascendenza di ogni guisa, l'affermazione della vita morale,

politica ed economica, il risalto dato alla passione e alla poesia, il ringiovanimento della vita intellettuale e morale, la dialettica che è il nuovo organo logico: senza le quali condizioni e parti non è dato pensare veramente la storia.

Finalmente, l'indifferenza o l'avversione che si nota nell'umanismo (e già in quello antico, ma assai piú spiccata nel moderno) riguardo alle scienze naturali, fisiche e matematiche, e quella sorta di guerra che di volta in volta si riaccende tra umanisti e scientifisti, e in genere tra cultori delle scienze della mente e cultori delle scienze della natura, e di contese pedagogiche tra scuola umanistica e scuola reale o tecnica, ottiene nello storicismo la sua giustificazione e insieme la sua purificazione, perché quell'indifferenza o quell'avversione non mirava veramente al discredito e all'abbattimento dell'avversario (le scienze matematiche, fisiche e naturali), ma era, ed è, soltanto un modo di proteggere sé stesso contro le sopraffazioni del determinismo e materialismo, che d'ordinario s'intesse intorno a qulle scienze e si fa forte del loro nome. La realtà è storia e solo storicamente la si conosce, e le scienze la misurano bensí e la classificano come è pur necessario, ma non propriamente la conoscono, né loro ufficio è di conoscerla nell'intrinseco. L'orgoglio degli « studia humaniora » verso i « realia » non vuol dir altro se non questo; e non meno, ma non piú di questo, lo storicismo, da sua parte, conferma.

Col risolvere l'umanismo nello storicismo non solo si penetra nel motivo suo essenziale e s'intende la parte da esso tenuta nella storia dello spirito europeo, ma anche si chiude l'adito al cattivo uso che se ne suol fare quando si viene a restringerlo a certe particolari tendenze o velleità di tendenze letterarie o altresí morali e religiose. Già il cosiddetto umanismo tedesco ellenizzante non ebbe e non poteva avere il carattere e il vigore e la fecondità dell'altro

che chiuse il medioevo e iniziò l'età moderna, perché l'umanismo tedesco dei Winckelmann e dei Wolf comparve quando era bensí possibile una piú diretta e profonda conoscenza delle cose greche e romane e, con la rinfrescata interpretazione, una ripresa della loro efficacia spirituale, ma non piú la fondazione del « regnum hominis », che era stato fondato da lungo tempo e magnificamente si rafforzava e dilatava. E i programmi odierni di umanismo si dimostrano vaghi e intralciati e perplessi appunto perché, troppo essendo quella idea legata alla mera filologia classica, manca nei suoi rappresentanti la consapevolezza che essa, per essere pensata e attuata seriamente, non può ormai se non identificarsi con lo storicismo, che è l'umanismo dei nuovi tempi, adeguato ai nuovi tempi. Quanto poi al cosiddetto « umanismo », asserito e vantato in talune scuole e sètte e circoletti di estetizzanti e decadenti, — nei quali in verità non è agevole ritrovare né l'« homo » né il « vir », — si può, nel presente discorso, trascurarlo senza danno [1].

[1] Un caso tipico di trapasso dall'umanismo allo storicismo giova qui rammentare, perché non è stato avvertito o non è stato inteso nella sua particolare importanza; ed è quello che si osserva nello svolgimento giovanile dello Hegel, documentato dai suoi scritti di quel tempo, ora pubblicati e studiati: da una prima forma affatto pagana con la Grecia come ideale e con l'aborrimento pel cristianesimo, via via all'accettazione storica del cristianesimo, al riconoscimento di quel che apportò di nuovo e di superiore alla grecità e che rimane come fondamento dell'età moderna: cioè, dall'umanismo alla *Weltgeschichte*.

CONSIDERAZIONI FINALI

Come studioso ormai anziano di questi problemi, che ben rammenta quanto la teoria della storiografia fosse poco considerata e superficialmente trattata cinquant'anni fa, ed ha collaborato ai suoi progressi nell'età seguente e conosce tutta o quasi la relativa letteratura, voglio indicare qui in ultimo, per sommi capi, i concetti ai quali l'indagine piú recente è pervenuta circa taluni punti principali, e segnare con pari brevità le correzioni e gli approfondimenti che, a mio avviso, vi si debbono ancora introdurre e che, d'altronde, sono ragionati nelle varie parti di questo volume. Come è ovvio, ho l'occhio unicamente al livello piú alto che essa ha raggiunto negl'intelletti piú acuti e meglio preparati, trascurando quanto è da tenere inferiore e grossolano, come le superstiti teorie psicologiche e sociologiche e quelle del cosiddetto materialismo storico o le mirabolanti costruzioni dei Chamberlain e degli Spengler e dei loro simili [1].

In generale, mi pare che si possa dire di questa in-

[1] Assai utile per la conoscenza di quello che si chiama « livello piú alto » è la raccolta: *Philosophy and history*, Essays presented to Ernst Cassirer, edited by R. Klibansky and H. J. Paton (Oxford, Clarendon Press, 1936): sebbene, come è naturale, i saggi che vi son compresi non siano tutti di eguale pregio.

dagine piú recente che essa si muove sul terreno proprio dell'argomento e percorre vie buone.

I. — Venendo al particolare, un punto che rimane ormai acquisito è la distinzione del metodo storico o individualizzante dal metodo naturalistico o generalizzante, cioè la rivendicazione della storiografia contro il positivismo e ogni altra metafisica naturalistica: rivendicazione che fu opera precipua di pensatori tedeschi e italiani ed ebbe il suo culmine intorno al 1900. Ma questa distinzione è rimasta di solito quale si presentava nel Windelband e nel Rickert, distinzione di due metodi del conoscere, e non si è innalzata alla considerazione che di metodi del vero e proprio conoscere non può esservene se non un solo e che perciò l'altro dei due sarà bensí, e anzi è certamente, legittimo, avendo il suo proprio uso, ma non già in quanto forma vera e propria di conoscenza. In altri termini, non si vede con chiarezza che metodo del conoscere e metodo della verità è unicamente quello storico, e che il naturalistico, invece, è metodo non del conoscere ma dello schematizzare e classificare, e perciò tanto astratto quanto il primo è concreto. Dalla quale poca chiarezza nasce la non intermessa richiesta di una speciale logica o metodica storica, di una « Critica », come dicono, di un « Organo » della storiografia, di una « Istorica » [1], laddove la logica della storiografia, non può consistere in altro che nell'unica Logica (speculativa, beninteso, e non già formalistica e verbalistica), appunto perché unico è il metodo della verità. Anche quando il carattere astratto e convenzionale del metodo naturalistico è stato inteso e definito (per esempio, dal Bergson), la verità non è stata poi riposta nel conoscere storico

[1] Nel vol. cit., p. 329: « The most important prerequisite of a *Critique of historical reason*, which remains to be written... is a Critique of imagination » (la quale ultima, per dirla di passata, esiste anche essa da secoli e si chiama l'Estetica).

e razionale, ma nella « intuizione », cioè in qualcosa che oscilla tra la contemplazione estetica e il rapimento mistico.

Neppure si può dire che si sia veduto con chiarezza né risolutamente affermato che, in conseguenza del carattere non naturalistico del conoscere storico, il concetto di causa, e ogni ricerca causalistica, è da escludere dalla storiografia, e che bisogna abbandonare una lunga sequela di questioni storiografiche, insolubili perché mal piantate, che si aggirano intorno alla « causa » di uno o altro avvenimento.

II. — Quando si assegna carattere di verità al metodo storico rifiutandolo al naturalistico, si apre l'ulteriore problema del rapporto tra storiografia e filosofia, che era eluso e non affrontato e nemmeno posto nella teoria dualistica, nella quale la filosofia si librava sopra la « natura » e la « storia », sopra le « scienze della natura » e le « scienze dello spirito », come una terza forma, mediatrice impotente. Tolto questo dualismo, sembra che filosofia e storiografia rimangano, in un primo momento, a faccia a faccia, rivali, o a dorso a dorso, estranee. Senonché (si viene poi considerando) è possibile alla storiografia conoscere l'individualità dei fatti senza pensarli e perciò stesso unificarli con l'universale nel giudizio e filosofarli? E, d'altro canto, è veramente possibile alla filosofia pensare gli universali senza riferimento espresso o sottinteso all'individuale e senza perciò che quel pensamento sia insieme un caratterizzare individuando la realtà e uno storicizzare? Da questa duplice impossibilità discende — e dimostrativamente [1] si prova — l'unità della filosofia con la storiografia.

Ora, la coscienza di questa unità manca o è difettosa nei contemporanei teorici della storia; e quando presso al-

[1] Per una particolare dimostrazione sono costretto a rimandare alla mia *Logica* (1909), parte I, sez. III, c. 1; parte II, sez. I, c. 4.

cuni di essi se ne ode la formula, bisogna star bene attenti perché la somiglianza delle parole può coprire cose assai diverse e contrarie. Può coprire: 1) una reviviscenza del vecchio empirismo, che, affermando giustamente non esservi altro conoscere che di esperienza, all'esperienza vuol riportare l'esperimentare stesso (l'« intellectus ipse »), e in essa sommergere e negare tutti i concetti, ossia non solamente (come sarebbe giusto) quelli empirici o astratti, ma le categorie o valori, senza cui l'esperienza non si forma e ogni serio giudicare e ragionare perde il suo nerbo [1]; 2) una torbida tendenza misticheggiante, che similmente fa getto delle categorie, pareggiandole ai concetti empirici ed astratti, e sterilmente si soddisfa nella fruizione di un qualcosa che si può chiamare, con pari arbitrio, pensiero, volontà, religiosità, sentimento, spinta vitale, e via, e che è in effetto l'incognito indistinto.

La vera unità di filosofia e storia non annega la filosofia nell'empirismo o nel misticismo, ma, richiamandola dagli spazî iperuranî, le dà consistenza nella storiografia e, nell'atto stesso, innalza questa a filosofia, a quel concreto filosofare che è tutto il filosofare e che si fa giudicando, cioè secondo categorie, affermando e distinguendo. Il persistere del dualismo da una parte, e dell'empirismo e del misticismo dall'altra, comprovano che la coscienza logica, che fu della grande filosofia europea dal secolo decimosettimo ai primi del decimonono, non è molto energica ai tempi nostri.

Di conseguenza, se, nel riguardo metodologico, l'« organo » nuovo, di cui si aspetta la costruzione, è la già esistente e sempre riformata o riformabile Logica, nel riguardo totale, cioè della concreta storiografia, quell'organo coincide con la Filosofia tutta; e la richiesta, anche qui,

[1] In questo senso empiristico è scritto uno dei saggi del cit. vol. (*The historicity of things*), pp. 11-26.

di un organo speciale dà indizio della non intesa, o neppure sospettata, unità di filosofia e storiografia [1].

III. — Un indubbio avanzamento si nota nel fastidio onde si accolgono gli aforismi, un tempo assai riveriti, sul carattere apratico, antipratico e meramente contemplativo della storiografia, avvertendosi per contrario che essa nasce dalle passioni e per le passioni degli uomini, dai loro interessi e pei loro interessi, e si lega strettamente alla vita e ai suoi bisogni. Ma anche qui c'è il pericolo, e spesso piú che il pericolo, di una infiltrazione dell'irrazionalismo, indifferentismo e decadentismo nella severità storiografica, e di un venir confondendo malamente le « res actae » e le « res agendae », il momento conoscitivo e storiografico e il momento pratico. Se è vero che la storiografia non sta come inerte contemplazione, altrettanto vero è che essa non è già un fare pratico ma un fare teoretico, che tanto meglio serve alla pratica in quanto si attua come puro conoscere, conforme al detto leibniziano della scienza « quo magis speculativa, magis practica ». Alla passione, « quaerens intel-

[1] Questa unità, senza dubbio, trova a sé di fronte negatori quanti riaffermano la « trascendenza » contro l'immanenza, dalla quale l'identificazione delle due proviene e alla quale riconduce; e che perciò si compiacciono nel mettere in mostra le difficoltà che il pensiero dell'immanenza ha incontrato e incontra, e il faticoso e incessante suo processo di continua correzione e di ampliazione, a contrasto con la tranquilla pienezza del possesso che dà la concezione trascendente e che consente, per dirne una, di potere, dopo sette secoli di erramenti sciagurati, riabbracciarsi senz'altro con le dottrine dell'Aquinate, così limpide e precise. Ma tutto questo è affatto naturale, perché il pensiero dell'immanenza è pensiero, e perché critico e vorace e insaziabile, laddove la trascendenza, con l'annessa rivelazione, è prodotto dell'immaginazione, ed esimendo, finché dura, dal travaglio profondo del pensiero, lascia, finché dura, in un caro riposo. Ma poiché l'albero si giudica dai frutti, si comparino questi (ossia le interpretazioni e le storie di ogni parte della vita, politiche, civili, letterarie, filosofiche), che maturano nei giardini della « trascendenza », con gli altri che si coltivano nei campi dell'« immanenza », sapidi e nutrienti e richiesti da ogni vivente (da ogni studioso) gli uni, quanto gli altri sono insipidi, privi di sostanza e da tutti rifiutati.

lectum » per farsi azione, la storiografia dà l'« intellectum », e nell'atto stesso la passione si converte in risoluzione e azione. Ciò non accade solo in istoria della filosofia [1], dove la migliore conoscenza del pensiero altrui e passato è simultanea al miglior determinarsi del proprio e presente, ma in ogni cerchia di storia: cosí in quella dell'arte, dove la soluzione dei dubbî ossia il rischiaramento delle oscurità intorno a un'opera d'arte è simultaneo alla piú completa riproduzione e godimento di essa, come in quella della politica e della morale, in cui la chiarezza acquistata sulla situazione di fatto è simultanea al piú sicuro riatteggiarsi della volontà e al processo d'azione che ne consegue.

IV. — A chi ricordi la boria degli « scienziati », ossia dei naturalisti e matematici, verso gli « storici », — la quale, nella seconda metà del secolo decimonono, si manifestava nella sprezzante esortazione agli storici di svestire ormai il vezzo letterario e filosofico e mettersi a far come loro, valendosi dell'osservazione e dell'induzione e del calcolo, di gabinetti, osservatorî e di uffici statistici, per innalzare la storia a « scienza », può dar maraviglia l'assistere ora alla vicenda opposta. I teorici, o gli scienziati stessi che teorizzano sulle scienze fisico-matematiche e naturali, insistono ora perché si riconosca che la scienza naturale anch'essa è storia, e perciò si cessi dal contrapporre la storia col suo forte individualizzamento e la sua concretezza alla scienza con le sue pallide generalità e le sue astrazioni [2]. In questa invocazione è un qualche equivoco, perché la di-

[1] La differenza che in uno dei saggi del citato volume è posta per questa parte tra la storia della filosofia e le altre storie (pp. 31-32) non è fondata.

[2] « Twentieth-century science itself has taken the form of a history »: op. cit., p. 32; cfr. p. 11: « The thoroughgoing conception of history in its application, not only to the affairs of man but to nature itself, is due, as I suppose, chiefly to Darwin ».

stinzione e contrapposizione riguardava non propriamente le conoscenze circa i cosiddetti « fatti della natura », distinti dai cosiddetti « fatti dello spirito », ma, come si è detto, due metodi, il conoscitivo e il classificatorio, il dialettico e l'astraente, i quali non si potranno mai unificare, né l'uno potrà soppiantare l'altro, perché ciascuno ha il suo particolare e non sostituibile ufficio; tanto vero che anche sui cosiddetti « fatti dello spirito » si formano scienze naturalistiche e matematiche (grammatica, metrica, psicologia, sociologia, scienza economica, e simili); onde la distinzione e la contrapposizione, in questo senso, persisterà sempre. Ma è certo un frutto della più affinata e approfondita intelligenza dello spirito umano questo convincimento, che si è fatto strada, del carattere sostanzialmente storico delle scienze fisico-naturali e matematiche; del qual progresso si può rintracciare la prima e lontana origine nella battaglia contro l'aristotelismo e la scolastica in nome dell'esperienza, e avvertire il grande incremento nell'efficacia che durante il secolo decimonono il pensiero storico esercitò sui naturalisti, ai quali forní, tra l'altro, i concetti dell'evoluzione e della lotta per l'esistenza, e della prevalenza del piú forte, finché oggi il progresso si è formulato in termini logici. E nondimeno anche in questa parte è giuocoforza spingersi piú innanzi, perché, se, come si ammette, i fatti della natura sono fatti storici e la scienza della natura è sostanzialmente una « historia » (non solamente nel senso pliniano ma in quello moderno), e se storia non si dà se non dello spirito nella dialettica delle sue forme e non mai della materia, che è un'astrazione, ne consegue che i cosiddetti « fatti della natura » sono atti spirituali, e sola concezione coerente della realtà è lo spiritualismo assoluto.

V. — Pure, in mezzo alle nuove indagini, certo di gran lunga piú intelligenti che non si solesse farne nell'età po-

sitivistica, in mezzo alla conoscenza in modo notevole accresciuta di quel che propriamente è la storiografia, si deve accusare una deficienza o una fondamentale debolezza che si dica. Perché nella dottrina odierna non solo non si dà risalto all'importanza capitale, ma quasi non si ha sentore, del principio che la verità della storiografia non si fonda, secondo che ingenuamente credono i filologi, sul criterio del probabile o delle testimonianze credibili, ma sull'altro, affatto diverso, del suo generarsi dall'intimo dell'uomo, dell'uomo che è formazione storica [1], e come tale è quella storia stessa che per opera della mente indagante sale a storiografia. L'orrore lasciato dalla Filosofia della storia e dal suo astratto a priori ha portato non solo gli storici ma i filosofi a stringersi paurosamente alle testimonianze e ai documenti intesi come estrinseche testimonianze, e a non avvedersi della realtà del processo storiografico che, se non è già un'astratta deduzione a priori, come nella malfamata Filosofia della storia, è certamente un'eduzione dal profondo, uno sbrogliare e chiarificare e qualificare il nostro ricordo di quel che facemmo nell'atto che lo facemmo, di quel che fece l'umanità che è in noi e di cui noi siamo costituiti, nell'atto che lo fece; il che quando non ha luogo, neppure la storiografia ha luogo. Il principio vichiano della conversione del vero col fatto, perché l'uomo conosce solo ciò che fa, non ha ancora dispiegato tutta la sua fecondità, e rimane involuto o frainteso. La pigra concezione della storiografia come tessuta sulla critica delle testimonianze, non solo frappone uno dei maggiori ostacoli al pensamento dell'unità di filosofia e storiografia, ma compromette e induce a negare il pregio che nell'età moderna si è venuto attribuendo a questa, perché la ricaccia all'in-

[1] Alcune buone pagine intorno alla storicità che ciascuno porta in sé si leggono nel vol. cit. (pp. 307-16).

fimo gradino della conoscenza, anzi la scaccia dalla cerchia della conoscenza, tale non potendo essere un parlare che si dichiara da sé stesso un non-conoscere, un « relata referre », e sia pure un « referre » sceverato, che non basta a togliere alle asserzioni che si fanno il carattere di « relata ». Quando considero il poco rilievo dato oggi al vero fondamento della storiografia, mi stupisce che non sia sorto piú violento che mai, per l'osservazione del frequente fare e disfare della critica filologica pur cosí tronfia dell'eccellenza dei suoi metodi, il pirronismo storico del secolo decimottavo, che dichiarava la storia « une fable convenue »; ma poi anche rifletto che, se ciò non è accaduto, la ragione è che negli animi sta ben saldo, in modo piú o meno consapevole, quel fondamento vero posto dalla natura e rassodato dal vigoroso storicismo dell'ottocento; e che il poco rilievo datogli dai teorici è conseguenza del medesimo scarso studio e possesso della scienza logica, — dico, della grande Logica speculativa, — che si è notato di sopra in altri problemi, e della congiunta vana credenza che si possano intendere a fondo storia e storiografia, prescindendo dalla concezione generale della realtà, ossia dalla filosofia come totalità e sistema.

APPENDICE

RECENTI CONTROVERSIE INTORNO ALL'UNITÀ DELLA STORIA D'ITALIA [1]

Un paio d'anni fa, si accese tra alcuni scrittori italiani di cose storiche una vivace disputa sul punto: se la storia d'Italia abbia o no « unità ». Furono pubblicati sul proposito volumi e articoli di riviste e di giornali. Si udí anche (come è facile che accada nel tempi che viviamo) qualche voce che, mutando il quesito teorico in questione di ordine pubblico, e perciò di competenza della polizia, tentò d'imporne dall'alto la soluzione o piuttosto la decisione, sentenziando che la storia d'Italia è « unitaria », e cattivo cittadino o « antinazionale » chi pensa diversamente.

Come che sia, il rumore della disputa si spense dopo poco, senza echi; e nessuno acquisto fece per essa la conoscenza della storia italiana. Le cose tornarono allo stato di prima.

Veramente, tra le cose di prima c'era anche, già da tempo, una soluzione, proposta da chi scrive, di quel problema, quando altra volta esso si era affacciato: cioè che l'unità della storia d'Italia cominci nel 1860, dalla costituzione di uno stato italiano comprendente tutte o quasi tutte le popolazioni chiuse nei confini geografici del paese. Ma quella soluzione era cosí semplice e cosí ovvia da suo-

---

[1] Dai *Proceedings of the British Academy*, vol. XXII, London, 1936.

nare alquanto ironica, e forse conteneva in effetto un elemento ironico. Come? — s'intendeva dire — sempre è stato ammesso e innumeri volte ripetuto che l'Italia si formò a grande stato con ritardo di piú secoli, e che perciò il racconto della sua storia non ha l'andamento di quelle della Francia, della Spagna o dell'Inghilterra, che assai prima uscirono dalla molteplicità e contrasto delle formazioni politiche particolaristiche dentro uno stesso àmbito nazionale e geografico. Sempre sono stati notati i desiderî, le invocazioni, i disegni, sorti lungo i secoli, di un'unità che non esisteva e che non era mai esistita, neppure, per essere esatti, nell'età romana. Oggetto di particolari indagini è stata la iniziale forma concreta di quella richiesta, che, non piú utopia né vagheggiamento di poeti, si levò come volontà politica, al cadere del secolo decimottavo, nell'idea di una Repubblica italiana una e indivisibile, della quale, sotto la lezione dei fatti, si avvertí la necessità e si delineò il programma, reagendo tutt'insieme ai vecchi stati e alle male assise repubbliche, cisalpina, cispadana, ligure, romana, napoletana, che le armi francesi avevano fatto sorgere e che barcollavano e presto andarono travolte. Familiare a tutti è il carattere energico, sistematico, religioso che quel concetto repubblicano di unità nazionale assunse nella mente di Giuseppe Mazzini, che se non ne fu, come si è creduto, l'inventore senza predecessori, fu certo il veggente e l'apostolo, che lo convertí in forza attiva. E quando per vie e in modi dal Mazzini non pensati o non voluti quel concetto si fu fatto realtà, ora, dopo settant'anni e piú di vita e di storia unitaria, ecco, si pretende ricercare e ritrovare l'unità della storia italiana proprio nei secoli nei quali si era lamentato che l'unità statale mancasse e non ci fosse neppure il serio sforzo verso di essa. Ma no — si concludeva e diceva — bisogna mettere d'accordo i pensieri coi fatti, e riconoscere l'evidenza che la storia

unitaria d'Italia comincia dal 1860, e ha una « Vorgeschichte », un prologo alquanto lontano in quel moto di razionalismo e di riforme che si può fare risalire agli ultimi decennî del secolo decimosettimo. Prima del 1860, vi sono realmente le storie dei regni di Napoli e Sicilia, del regno di Sardegna, dello Stato pontificio, del granducato di Toscana, dei possedimenti di casa d'Austria, e via discorrendo e variamente specificando col risalire il corso dei tempi; ma non c'è una storia d'Italia.

Naturalmente, nel pronunziare questa proposizione evidente e inoppugnabile, il riferimento era alla storia politica, che sola poteva dar luogo alla questione, giacché « Italia » (come « Francia », « Inghilterra », « Germania », e via), quando non s'intenda come estrinseca e geografica delimitazione, è ben un concetto politico, né altro può essere. Non ci si riferiva, né era lecito riferirsi, alle altre storie, « morali », « religiose », « filosofiche », « scientifiche », « poetiche », « artistiche », di cui le qualificazioni nazionali e politiche, quantunque ora siano in gran voga, si scoprono facilmente illegittime o prive di senso. Chi non si lascia trarre in inganno dai titoli che, per ragioni affatto pratiche di classificatoria letteraria o bibliotecaria, si conferiscono a tali storie, desumendoli dai nomi dei varî popoli, vede e riconosce che quelle altre storie riguardano non già problemi nazionali, ma universali problemi umani, e attori o autori ne sono italiani e francesi e inglesi e tedeschi, non in quanto italiani, inglesi, francesi e tedeschi, ma in quanto puramente uomini, che si muovono fuori dei confini e degli interessi nazionali e strettamente politici, e creano arte, filosofia e religione. Cosí, nella storia religiosa del popolo italiano s'intrecciano motivi di trascendenti credenze e di concezioni immanentistiche come in quelle degli altri popoli; e cristiano e « cattolico » e « razionalista » non sono certo sinonimi d'« italiano ». Cosí, nella sua storia filosofica,

si susseguono, prendendo forza e compiendo progressi dai loro stessi contrasti, oggettivismo e soggettivismo, naturalismo e spiritualismo, logicismo e intuizionismo, e simili; cosí in quella della sua poesia e della sua arte c'è un'infinita varietà di accenti personali, che tutti si risolvono nell'unica bellezza, e i poeti e gli artisti hanno i loro pari o le loro anime affini non solo e non sempre nell'àmbito nazionale, e Dante si unisce a Omero e a Shakespeare piuttosto che a Petrarca, e Ariosto a Goethe piuttosto che a Tasso, e Leopardi a De Vigny piuttosto che a Manzoni. Se l'unità d'Italia, di cui si parla, si dovesse cercare fuori dell'unità statale e politica, bisognerebbe asserirla anche per la sua vita spirituale di dopo il 1860, nella quale, come ognuno sa e ognun vede, pur sono in azione le correnti stesse della vita europea e mondiale, liberalismo e socialismo e attivismo, democratismo e autoritarismo, razionalismo e fideismo, positivismo e idealismo, e dove, come dappertutto, s'incontrano artisti e ciarlatani, poeti e retori, scrittori che hanno procurato di non smarrire né l'intelletto né il cuore, e disgregate anime di decadenti. Per queste ragioni non è da considerare obiezione valida alla tesi che l'unità della storia italiana cominci dal 1860 l'asserita unità della sua storia culturale o spirituale, che ha la propria unità non nell'Italia ma nell'umanità.

Senonché, dopo essersi finalmente spacciati da consimili obiezioni e richieste, mantenendo ferma contro di esse l'ovvia verità che si è detta, un sentimento d'insoddisfazione fa avvertire che la questione non è con ciò esaurita; che un'altra ne persiste non bene esplicata nel suo fondo, ed è la vera sorgente della prima; che quell'errore, apparente in superficie, ne cela uno piú intrinseco e piú esteso, il quale oltrepassa il caso particolare della storia d'Italia, donde è mossa la considerazione del problema.

Che cosa era quella richiesta di un'unità nella storia

italiana se non la richiesta di un'unità di « fatto », che fosse essa stessa un fatto, e pertanto un fatto particolare (giacché altri fatti non vi sono se non particolari), e pur tuttavia generasse gli altri e ne fornisse per ciò stesso la spiegazione? E se un fatto particolare che dia unità ad altri fatti e li generi, in luogo di essere tutti quanti generati da uno spirito comune, da un principio ideale, è qualcosa di contradittorio, qual bisogno induce, col suo sviamento, all'assurdo di quello sforzo sterile? E quale è la via naturale e legittima di appagarlo?

Tutti sogliono porre qualche distinzione tra il raccogliere serie di dati di fatti e il comporne la storia; e tutti sogliono dire che la prima operazione è soltanto preparatoria alla seconda. Ma non tutti si rendono conto che la seconda operazione non è già un proseguimento, un'ulteriore elaborazione condotta sullo stesso piano della prima, una intensificazione dello stesso metodo, ma un radicale cangiamento di animo e di mente, una sorta d'interiore rivolgimento e riadattamento, e che tra le due c'è tanta diversità quanta tra il passare in rivista schiere di soldati e il combattere e vincere una battaglia o, meglio, tra l'allineare le parole nei vocabolarî e il creare una poesia. La raccolta dei documenti o dei fatti documentariamente accertati è opera del filologo o erudito; l'opera dello storico richiede il formarsi di condizioni e attitudini che nell'erudito, in quanto erudito, non sono.

In effetto, senza una passione morale, politica, filosofica, religiosa, artistica può ben nascere — e di solito nasce anche piú curato e perfetto — il lavoro del ricercatore e raccoglitore e ripulitore e accertatore di documenti e di fatti; ma non nasce una sola pagina di storia etica, politica, filosofica, religiosa e artistica. Solo quella passione, producendo un bisogno, stimola il pensiero, che converte quel bisogno in problema teorico e, nell'atto stesso, risol-

vendo il problema, pone l'affermazione storica, compone la storia. Da ciò il calore e la vita che è di ogni vero libro di storia a differenza della freddezza catalogatrice che è, e deve essere, delle opere di erudizione. L'erudito cerca i fatti per i fatti, lo storico i fatti in quanto gli rischiarano una situazione interiore, gli placano un'angoscia dell'anima. Da ciò anche il continuo rinnovarsi della storiografia, la composizione di sempre nuove storie su materie che dall'esterno sembrano le medesime ma che sono, in realtà, rese diverse dai sempre nuovi affetti e pensieri che le mettono in fermentazione e le configurano in nuove forme.

In questa eterna genesi della storia, che ha la sua materia nel travaglio di una passione e la sua forma nella posizione e risoluzione di un problema morale, nessun'altra unità sussiste fuori di quella del pensiero stesso che distingue e unifica, e i fatti particolari riporta all'universale e l'universale contempla nelle sue manifestazioni particolari. E, secondo il bisogno morale e il problema che ne segue, i fatti che sembrano piú stranieri e lontani sono messi in rapporto, congiunti in quel problema; e quelli che sembrano piú vicini e simili, vengono differenziati e rinviati a diverso problema o a diverso ordine di problemi. L'esigenza di un'unità di fatto nei fatti particolari, di un'unità « in re », non solo non si pone, ma non se ne sospetta nemmeno la possibilità, perché la coscienza dell'unità è a pieno soddisfatta dalla logica e coerenza, ossia dall'unità, del processo mentale in corso.

Quella esigenza, e la correlativa ansia di ricerca, si pone, e si dibatte, invece, nello spirito dei filologi ed eruditi, quando, avendo dinanzi la serie dei fatti da loro raccolti, essi sono presi dalla velleità di condensarli e plasmarli e avvivarli, imprimendo ai loro cataloghi l'andamento drammatico o dialettico di un concreto lavoro storico. Ma poiché, conforme alla definizione che abbiamo data della filo-

logia ed erudizione e dell'ufficio che le è proprio, manca in coloro che la coltivano cosí l'assillo della passione politica, morale, filosofica, religiosa, artistica o altra che sia, come la risolutrice analisi e sintesi e costruzione mentale, e in cambio regna in essi di solito l'ingenua credenza che i fatti abbiano realtà in quella estrinsecità e materialità che par loro oggettività e positività, e che positivo e oggettivo, ossia estrinseco e materiale, debba essere altresí il legame che li stringa in nesso unitario, eccoli a far ricerca di un legame: di quel legame che lo storico vero non cerca fuori di sé perché lo possiede nell'atto suo stesso, nel suo pensare da storico. E quanto stento, da parte dell'erudito, in quella ricerca dell'inconseguibile! e quali miserie di propositi, e quali piccinerie di risultati, e quanti litigi intorno al nulla!

Il caso presenta un riscontro perfetto con quel che accade nel rapporto del mero letterato, che ha conoscenza e pratica di vocaboli e di altre forme del dire, verso il poeta; il quale è certamente anche letterato, cioè ha anche lui quella esperienza e pratica della tradizione artistica, ma è poeta solo in quanto una peculiare genialità gli fa creare il motivo poetico, che rifonde i vocaboli e i nessi della tradizione e ne trae la nuova parola e la nuova forma. Né a lui si pone il problema dell'unità da conferire a quelle parole e forme, perché unità è a lui quel motivo stesso, unitario per ciò solo che è nato e vive e configura il suo mondo. Ma il letterato che, con la sola conoscenza e pratica che si è detta, senza ispirazione e senza fantasia, senza il dio agitante, si prefigge di comporre un'opera poetica, è portato a cercare qualcosa intorno a cui sia possibile adunare quelle forme possedute, e la ritrova non nel suo cuore ma altresí in una forma esterna alla viva poesia, in una rappresentazione che egli costruisce, come si dice, a freddo o meccanicamente sopra elementi dati e secondo un fine

pratico; e in questo modo mette alla luce un'unità morta di cose morte. Parallelamente a lui, i critici poco sensibili e poco intendenti di poesia hanno istituito le disperate indagini e aperto le interminabili dispute sull'unità dei poemi — si rammentino quelle intorno all'unità dell'*Eneide*, del *Furioso*, della *Gerusalemme*, — se sia in questa o quella azione, in questo o quel personaggio, in questo o quel concetto, in questo o quel fine. E grandi fatiche sono state necessarie (e altre ancora ce ne vorranno) per rendere forte l'opposto logo: che in poesia non v'ha altra unità che lo spirito del poeta, ossia l'effettuale esistenza della poesia, e che se in un'opera rimangono parti che non si risolvono in quello, sono parti manchevoli o cose estranee o semplici elementi strutturali e convenzionali. La moderna critica della poesia è uscita o sta uscendo fuori delle controversie sull'unità « in re » o materiale dei poemi, come non è accaduto ancora della storiografia e della teoria e critica intorno alla storiografia.

Potrei recare molti esempî di arbitrarî e stentati legami storici, che sono infelici ritrovati di filologi; ma, restringendomi alla questione da cui abbiamo preso le mosse, ne recherò uno solo, preso dalle idee proposte di recente per fornire di unità la secolare storia d'Italia: un legame che è stato additato col giubilo della scoperta come « il filo conduttore che spiega la formazione della civiltà italiana e la sua salvazione attraverso tante e cosí varie vicende », come tale che designa « la qualità costante della storia italiana », e che sarebbe né piú né meno che « la struttura tutta particolare del sistema della città, quasi identico in tutte le regioni italiane ». Ora — pur senza entrare a contestare l'assai contestabile affermazione, contro la quale stanno e il diverso svolgimento comunale delle varie regioni d'Italia e soprattutto dei regni di Sicilia e di Napoli rispetto alla Toscana e alla Lombardia, e le affinità

di svolgimenti con altri paesi di Europa, — non ci vuol molto a intendere che l'astratta forma d'un istituto giuridico, quale che ne sia la costanza e la durata, non può « spiegare » uno svolgimento in cui operano tutte le forze dello spirito umano e che si compie sempre tra azioni e reazioni internazionali, nella pienezza della storia universale. Tanto varrebbe tornare alle spiegazioni, non prive un tempo di qualche fortuna, che facevano dipendere la storia di un popolo dalla configurazione naturale del paese, quella di Napoli dal Vesuvio che ne decora il golfo o quella della penisola iberica dalla frequenza dei terremoti: come se (diceva a un dipresso Hegel ai suoi tempi) dove Platone pensò e Sofocle compose le sue tragedie e Pericle fece la sua politica, non se ne stia ora, sdraiato a fumare, il turco!

Queste escogitazioni possono essere ammirate per lo meno dai loro autori stessi, come apportatrici di un lume che fuga tutte le tenebre della storia di un popolo, e anche lodate come ingegnose da chi non prova fastidio e ripugnanza per quella « simia veritatis » che è la cosiddetta ingegnosità. Ma, in realtà, non fanno avanzare d'un sol passo la seria conoscenza storica; come non la fanno certamente avanzare le interpretazioni nazionali-italiane della politica degli Etruschi e di quella di Dionigi tiranno di Siracusa, che nel quarto secolo avanti Cristo, « spingendo le sue armi vittoriose e il suo dominio fino ad Ancona e ad Adria e fino alle coste illiriche », avrebbe « manifestato già il senso vivo dell'unità della penisola »; e altre del medesimo tipo. Tuttavia, pur nel non accogliere il dono di questi fiori retorici, si può ben essere indulgenti verso i bravi filologi che cosí si procurano un immaginario elevamento di pensiero e fantasiosamente rialzano la propria dignità, non paghi (raro è che ci si appaghi del proprio mestiere e non si provi l'ambizione di farne un altro) di quella che posseggono nella loro modesta ma nobile sfera

di studî: indulgenti di quella indulgenza medesima che si usa verso tante altre piccole vanità e umane debolezze, e che si accompagna con una sorta di paziente indifferenza. Del resto, per questa parte si è peccato e si pecca dentro e fuori le mura di Ilio, fuori non meno e forse piú che dentro, in Italia e fuori d'Italia, come si potrebbe comprovare con ricchezza di esempî esaminando la storiografia degli altri popoli. Abbondano sempre, tra gli eruditi e i letterati e in genere gli scriventi, coloro che non resistono alla tentazione di farsi lusingatori e piacentieri del proprio popolo e godere la dolcezza dei facili consensi e plausi.

Un piú combattivo atteggiamento è, invece, da prendere con risolutezza verso altre forme di questa indebita unità « in re », che sotto parvenza di storia, di critica e di scienza sono in effetto tendenze e parteggiamenti pratici e politici in maschera di teorie e di verità. Di queste maschere, dietro le quali è il volto di un interesse, importa per altro distinguere due diverse specie, secondo che gl'interessi che esse coprono hanno il loro diritto e rispondono a esigenze etiche, o, per contrario, sono malsani e biasimevoli. Nel primo caso, la difesa da fare è unicamente quella della critica verità contro la confusione che se ne minaccia con gli ideali dell'azione; nel secondo caso è, per di piú, la difesa degli stessi ideali contro i falsi ideali, qui doppiamente censurabili.

Del primo caso può altresí dare esempio il problema dell'unità della storia d'Italia, il quale, sebbene i recenti disputanti, per iscarsa notizia della storia della storiografia, lo abbiano creduto nuovo o quasi proposto da loro, è invece assai vecchio e celebrò la sua maggiore fortuna, piú di un secolo fa, nell'età del risorgimento nazionale. Allora fu ansiosamente domandato quale fosse l'unità della storia italiana; e allora si operò la netta divisione della storia d'Italia dalla storia di Roma, sia che si risalisse come a

origine di quella alle popolazioni preromane, da Roma vinte e oppresse, sia che si facesse cominciare un nuovo popolo e una nuova storia dal medioevo, col processo di risoluzione dell'elemento germanico e barbarico nell'indigeno e civile. Tarda risonanza e inconsapevole rinnovazione di questa vecchia polemica è da considerare qualche teoria, apparsa dopo il 1860, che avrebbe voluto porre l'inizio della storia italiana, non nella fondazione di Roma né nella civiltà preromana, ma nei bisogni dei quali si fecero rappresentanti e demiurghi i due Gracchi e che diedero moto alla guerra sociale; o anche la tesi che è stata ragionata nell'ultimo o in uno degli ultimi discorsi del Wilamowitz, contrapponente a una storia romana una « storia italica », dei Siculi, degli Italioti, dei Marsi e dei Peligni, meno universale di carattere ma piú ricca della prima, e fondamento della storia medievale e moderna del popolo italiano. Ma che cosa c'era realmente in questa scissione, energicamente voluta ed eseguita, della storia d'Italia dalla storia di Roma, e nella poca simpatia e nel severo trattamento a cui questa fu allora sottoposta, disconoscendola come « mater Italiae », dando rilievo ai tratti duri della romanità, ricercando e rammentando quanto di odioso era nel carattere usurario e nell'azione predatrice di quella gente, che prima si soleva vedere soltanto nel suo paludamento eroico? C'era il bisogno della risorgente società italiana di prendere coscienza di sé come popolo cristiano e moderno, promotore e gareggiante con gli altri popoli nella moderna civiltà; e di farla finita coi vanti di un remoto ed estraneo passato, i quali gli stessi gesuiti lasciavano volentieri riecheggiare nelle loro scuole, come per distornare dal presente e cullare gli animi in pompose immaginazioni, mantenendoli inerti.

Parimente, nel piú particolare problema, che a questo seguiva, del fulcro di quella storia non romana ma ita-

liana, alla quale spettava l'avvenire, che cosa voleva dire la tesi che riponeva quel fulcro nel papato ed esaltava il movimento comunale contro l'Impero e il ghibellinismo? Era l'irradiamento del partito e della scuola che si chiamò « neoguelfa », dei liberali cattolici, che chiedevano istituzioni parlamentari e la federazione degli stati italiani cosí rinnovati, e volevano escludere la dominazione austriaca dalle terre italiane su cui gravava, e speravano di procacciarsi forza stringendosi intorno a un papato liberale e nazionale. A contrasto, l'altra scuola storica che si chiamò « ghibellina » stendeva il filo unitario della storia italiana dall'opposizione di Liutprando e degli ultimi re longobardi contro il papato agl'imperatori germanici e soprattutto a quelli di casa di Svevia, che si era fatta italiana, e via via al pensiero del Machiavelli, del Giannone e di altri politici; e, sotto velo di storia, conduceva la polemica del laicismo, del razionalismo e del radicalismo contro i compromessi e le utopie dei moderati. L'una e l'altra scuola non sparirono per confutazione di critica storica, ma per l'azione del Cavour e del Garibaldi e per gli avvenimenti del 1859 e del 1860; sicché quando i loro rappresentanti, dopo quegli avvenimenti, tentarono di continuare a ragionare con quei concetti, parvero i sopravvissuti di un'età ben chiusa e dovettero tacere o cangiare argomenti di discorso.

Nondimeno, a quelle storie, che pur non erano schietta storia, si guarda ora con un sentimento di « pietas », perché, nei loro volumi, per immagine e in enigma, si combatterono le nobili lotte del Risorgimento, se ne sostennero le antinomie, se ne rese possibile la mediazione, la conciliazione e il superamento. Un'azione politica e sociale genera miti e di essi s'invigorisce, facendone suoi strumenti; e non si può impedire che questo processo affatto spontaneo si manifesti, né gioverebbe interromperlo e soffo-

carlo. Basterà che i miti non siano scambiati per istoria nel campo del pensiero, il quale non ha l'ufficio d'inebriare i combattenti ma di tener limpida la coscienza del vero, fondamento di ogni azione degna.

Ma, nel secondo caso, i miti non rivestono i variamente determinati ideali dell'umana civiltà, sí invece sobbollono dei peggiori istinti della disumanità, della prepotenza, della violenza, della distruzione, della barbarie, dell'antistoria; e con questi sentimenti unificano in torbida immaginazione le storie dei popoli. E poiché questi istinti appartengono alla parte inferiore dell'uomo, che, non dominata e guidata dalla superiore, rimane bruta animalità e bestialità, non è meraviglia che l'elemento unificatore finisca col trasferirsi non piú in un fatto storico, ma in un fatto naturale, e la nazionalità, che è storia, diventi « nazionalismo », che è già un irrigidimento della storia, e di là trapassi in « razzismo », che è l'uscita definitiva dalla storia e l'entrata, come è stato ben detto, nella zoologia. Veramente in Italia quest'ultimo trapasso non è stato eseguito: e anche gli equivoci ideali che ora si chiamano autoritarî e imperialistici o attivistici hanno preferito di ripristinare, e alquanto ritoccare e riatteggiare, quell'idolo di Roma che il Risorgimento aveva rovesciato: di Roma che è pur sempre una grande azione e una grande tradizione della civiltà umana; di Roma che, se non abbraccia la piena umanità, altamente ne rappresenta quell'aspetto che si chiama il diritto e la giustizia. Ma in altri popoli il trapasso è accaduto; e l'unità, l'unità fantasticata e impensabile della loro storia, è riposta francamente nella « razza », oggetto ormai di assidue fatiche di storici, di filosofi e di fisiologi, molti dei quali appartengono a coloro che sono sempre parati a rendere servigi, coi loro teorizzamenti, a chi ha afferrato la forza e tiene il potere. Non aggiungerò altro su questo punto; perché, se il razzismo dispiega oggi l'impetuosa ir-

ruenza della frenesia, non meno energica, ma di ben altrimenti sana e soda energia, è l'opposizione e il biasimo che dappertutto lo fronteggia.

Nel ripercorrere i problemi che ho esposti della recente storiografia italiana, mi venivano al ricordo le storiografie nazionali di altri popoli, e di volta in volta mi sorprendevo a dire mentalmente all'una o all'altra: « De te fabula narratur »; mentalmente, e senza allontanarmi dal proposito di tenermi quasi esclusivamente nella cerchia segnata. Altri potrà, se vorrà, rintracciare nelle storie di Francia, d'Inghilterra, di Germania le affermazioni identiche, simili o analoghe, e piú timide o piú audaci e arrischiate e dissennate, di unità erroneamente cercate e collocate « in re ». In ogni caso, per tutte esse, la via della salute è una sola: non credere ad altra unità che non sia quella del problema stesso che il pensiero critico si pone e della soluzione con la quale gli risponde. Come in poesia, cosí in istoria.

NOTERELLA FILOLOGICA

« Storia » e « storiografia ».

L'uso promiscuo in italiano e in altre lingue della parola « storia » nel senso cosí di « pensiero storico », *historia rerum gestarum*, come di « azioni » o « fatti », *res gestae* (l'ἱστορίης ἀπόδειξις, in Erodoto, e il suo oggetto, τὰ γενόμενα, τὰ ἔργα) dà luogo a non infrequenti bisticci, e persino a sofismi dottrinali. Il che si evita col distinguere « storiografia » da « storia », distinzione terminologica in questo libro osservata il piú possibile, ma non proprio sempre, essendosi preferito talora, per non cadere nell'affermazione pedantesca della troppa precisione vocabolaristica, fare assegnamento sulla perspicacia e sulla buona volontà del lettore. Una certa tendenza, se anche vaga e oscillante, si può notare nella lingua italiana a differenziare « istoria » (narrazione) da « storia » (fatto narrato); la quale tendenza fu proposto di accogliere e rinsaldare e innalzare a uso costante e canonico in una discussione che su questo punto si accese in Toscana or sono ottant'anni (se ne veda notizia nella *Critica*, XXXI, 480). Adolfo Bartoli obiettò allora che la differenziazione era troppo meschina, perché l'« i » in « istoria » aveva ragione puramente fonica; il che, in verità, importerebbe poco al fine che si vuol conseguire, ma per di piú non è esatto, perché « istoria », ἱστορία, conoscere per via d'indagine si richiama alla radice stessa di ἰδεῖν e di εἰδέναι, come tutti i glottologi ammettono (si vedano il Liddell-Scott, il Boisacq, ecc.), quantunque quel contrasto di spirito aspro e spirito dolce tra l'una e le altre forme abbia dato da pensare e sia stato variamente spiegato (v. F. Sommer, *Griechische Lautstudien*, Strassburg, 1905, pp. 119-21; cfr. anche F. Müller, *De historiae vocabulo atque notione*, in

Mnemosyne, N. S., vol. 54, pp. 234-57). Ma, sebbene « istoria » e « storia » risolverebbero elegantemente l'aporia terminologica, confesso che mi è mancato il coraggio di assumere la responsabilità di questa innovazione linguistica, che forse si attuerà per altre vie e con altri patrocinatori.

INDICE DEI NOMI

INDICE

La certezza e la verità storica.

Storiografia e politica.

Storiografia e morale.